

اکابرین دارالعلوم دیوبند کی طرف سے فتنہ غیر مقلدین
کی روک تھام کیلئے ایک مکمل نصاب

مجموعہ مقالات

امیر الہند حضرت مولانا سید سعید الدینی دامت برکاتہم

جلد سوم

کی زیرِ صدارت
”تحفظِ مسالمت کا نفرین“
میں پڑھ گئے
مقالات کا مجموعہ



ادارہ تالیفات اشرفیہ

پوک فوارہ ملتان، پاکستان

© 061-540513

- ★ تحقیق مسئلہ رفع یدین
- ★ رفع یدین، آمین بالجہر (بخاری شریف میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں)
- ★ فرض نماز کے بعد دعاء (متعلقات و مسائل)
- ★ قرأت خلف الامام (بخاری شریف میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں)
- ★ امام کے پیچھے مقتدی کی قرأت کا حکم
- ★ طلاق ثلاث (صحیح مآخذ کی روشنی میں)
- ★ تین طلاق کا مسئلہ (دلائل شرعیہ کی روشنی میں)

اکابرین دارالعلوم دیوبند کی طرف سے فتنہ غیر مقلدین
کی روک تھام کیلئے ایک مکمل نصاب

مجموعہ مقالات

جلد سوم

غیر مقلدین کی شرائط کیوں اور ان کی طرف سے اسلاف امت و فقہائے کرام کی توہین پر مبنی لٹریچر کی اشاعت پر اکابرین دارالعلوم نے امت مسلمہ کے دینی جذبات کی ترجمانی کرتے ہوئے ۳۰ مئی ۲۰۰۱ء کو دہلی میں امیر الہند حضرت مولانا سید اسعد مدنی دامت برکاتہم کی صدارت میں ”تحفظ سنت کانفرنس“ کا اہتمام کیا جس میں مشاہیر علماء نے متعلقہ موضوعات پر مقالے پیش کئے اور اس کانفرنس میں چند قراردادیں پاس کیں جو باقاعدہ سعودی عرب کی حکومت کو بھیجی گئیں۔ جس پر حکومت سعودیہ نے الحمد للہ مثبت رد عمل کا اظہار کیا ہے ہم اس کانفرنس میں پڑھے جانے والے تمام مقالہ جات اور ان کے علاوہ اس موضوع سے متعلق دیگر اکابرین امت کے افادات اور اس کے علاوہ دیگر کئی متعلقہ نایاب دستاویزات کو جدید ترتیب کے ساتھ مجموعہ مقالات کے نام سے عوام و خواص کے فائدہ کیلئے پیش کر رہے ہیں۔

چوک فوارہ ملتان پاکستان
فون: 540513

ادارۃ تالیفات اشرفیہ



جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب.....مجموعہ مقالات (جلد سوم)
 تاریخ اشاعت طبع اول.....صفر ۱۴۲۳ھ
 تاریخ اشاعت طبع الثانی.....ذیقعدہ ۱۴۲۵ھ
 ناشر.....ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان
 طباعت.....سلامت اقبال پریس ملتان

ضروری وضاحت
 ایک مسلمان دینی کتابوں میں دانستہ غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔ غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کیلئے ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم یہ سب کام انسان کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لئے پھر بھی کسی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہو سکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون یقیناً صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

ملنے کے پتے
 ادارہ تالیفات اشرفیہ چوک فوارہ ملتان --- ادارہ اسلامیات انارکلی لاہور
 مکتبہ سید احمد شہید اردو بازار لاہور --- مکتبہ قاسمیہ اردو بازار لاہور
 مکتبہ رشیدیہ سرکی روڈ کوئٹہ --- مکتبہ خاندان شیدیہ راجہ بازار راولپنڈی
 یونورسٹی بک انجمنی خیبر بازار پشاور --- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
 ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K (ISLAMIC BOOKS CENTRE)
 119-121 HALLWELL ROAD BOLTON BL3 9NE (U.K.)

فہرست مضامین مجموعہ مقالات جلد سوم

مقالہ نمبر ۱۹

تحقیق مسئلہ رفع یدین ۱۵

| | |
|----|--|
| ۶۱ | مقدمہ |
| ۶۷ | احادیث رسول ﷺ |
| ۶۳ | آثار صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین |
| ۷۲ | اقوال تابعین و تبع تابعین رحمہم اللہ |

مقالہ نمبر ۲۰

رفع یدین (صحیح بخاری میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں) ۸۶

| | |
|----|---|
| ۸۷ | پیش لفظ |
| ۹۱ | باب رفع الیدین فی التکبیرۃ الاولیٰ مع الافتتاح سواء |
| ۹۱ | مقصد ترجمہ |
| ۹۲ | تشریح حدیث |
| ۹۲ | رفع یدین کی حکمت |
| ۹۳ | باب رفع الیدین اذ کبر و اذ رکع و اذ رفع |
| ۹۳ | مقصد ترجمہ |
| ۹۵ | مسئلہ کی نوعیت |
| ۹۶ | بیان مذاہب |
| ۹۶ | تشریح احادیث |

| | |
|-----|---|
| ۹۷ | دوامِ رفع پر استدلال کا جائزہ |
| ۹۸ | نبہتی کا اضافہ |
| ۹۹ | روایت میں قابل غور پہلو |
| ۱۰۰ | رفع اور وقف میں اختلاف |
| ۱۰۱ | مواضعِ رفع میں اختلاف |
| ۱۰۳ | حضرت ابن عمر ؓ کے عمل میں اختلاف |
| ۱۰۵ | روایت ابن عمر ؓ میں ترکِ رفع کے اشارے |
| ۱۰۶ | عہدِ صحابہ ؓ میں ابن عمر ؓ کے عمل کی ایک مثال |
| ۱۰۸ | رفع یدین میں شاہ اسماعیل شہیدؒ کی نیت |
| ۱۱۰ | شاہ عبدالقادر دہلوی کا ارشاد |
| ۱۰۹ | ابن عمر ؓ کی روایت پر گفتگو کا خلاصہ |
| ۱۱۰ | حضرت شیخ الہندؒ کا ارشاد |
| ۱۱۲ | تشریح حدیث دوم |
| ۱۱۳ | ترکِ رفع کے بعد مستدلات |
| ۱۱۶ | حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت |
| ۱۱۷ | عبداللہ ؓ بن مبارک کا تبصرہ |
| ۱۱۸ | لَمْ يَغْزُ کے غیر محفوظ ہونے کی حقیقت |
| ۱۲۲ | مسلک کی پیروی میں حدود سے تجاوز |
| ۱۲۳ | معوذتین کا مسئلہ |
| ۱۲۳ | تطبیق کا عمل |
| ۱۲۵ | تطبیق اور ترکِ رفع میں علانہ کا عمل |

- ۱۲۵ دو مقتدیوں کے ساتھ امام کی جائے قیام کا مسئلہ
- ۱۲۶ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے چند مناقب
- ۱۲۷ حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت
- ۱۲۸ امام بخاریؒ کا اعتراض
- ۱۲۹ اعتراض کا پہلا جواب
- ۱۳۱ دوسرا جواب
- ۱۳۲ حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ کا ارشاد
- ۱۳۲ حضرت ابن عباسؓ کی روایت
- ۱۳۳ محدثانہ انداز کے اعتراضات
- ۱۳۵ روایت کے خلاف راوی کے عمل کا اعتراض
- ۱۳۵ حصر درست نہ ہونے کا اعتراض
- ۱۳۵ قصر اضافی مراد ہے
- ۱۳۶ علامہ ابن نجیمؒ کا ارشاد
- ۱۳۷ علامہ کشمیریؒ کا ارشاد
- ۱۳۸ روایت کے معنی کا تعین
- ۱۳۹ حضرت براءؓ بن عازبؓ کی روایت
- ۱۴۰ اعتراضات کا جائزہ
- ۱۴۲ علامہ کشمیریؒ کے کچھ افادات
- ۱۴۳ اصل مسئلہ کی تفتیح
- ۱۴۳ احادیث میں ترک و رفع
- ۱۴۵ علامہ ابن تیمیہؒ کا بیان کردہ اصول

| | |
|-----|--|
| ۱۴۶ | تعداد و اوقاف کا منصفانہ جائزہ |
| ۱۴۷ | آثار صحابہ <small>رضی اللہ عنہ</small> و تابعین میں ترکِ رفع |
| ۱۴۹ | خلافِ راشدہ میں ترکِ رفع |
| ۱۵۲ | مدینہ طیبہ میں ترکِ رفع |
| ۱۵۳ | مکہ مکرمہ میں ترکِ رفع |
| ۱۵۴ | کوفہ میں ترکِ رفع |
| ۱۵۵ | ائمہ کے یہاں ترکِ رفع |
| ۱۵۵ | تلامذہ کی رائے میں تبدیلی کی وجہ |
| ۱۵۶ | صورتِ حال میں تبدیلی |
| ۱۵۷ | امام اعظمؒ کی امام اوزاعیؒ سے گفتگو |
| ۱۵۸ | امام محمدؒ کی وضاحت |
| ۱۵۹ | ترجیح کے معیار میں تبدیلی |
| ۱۶۱ | اہل مکہ کا تعامل |
| ۱۶۱ | خلاصہ مباحث اور ترک کی وجہ ترجیح |

مقالہ نمبر ۲۱

آمین بالجہر (صحیح بخاری میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں) ۱۶۵

| | |
|-----|-------------------------------|
| ۱۶۶ | پیش لفظ |
| ۱۶۸ | باب جہر الامام بالتامین |
| ۱۶۹ | مسئلہ کی نوعیت اور بیان مذاہب |
| ۱۶۹ | عطاء کا اثر |

| | |
|-----|---|
| ۱۷۰ | ابن زبیر <small>رحمہ اللہ</small> کا اثر |
| ۱۷۲ | حضرت ابو ہریرہ <small>رحمہ اللہ</small> کا اثر |
| ۱۷۳ | حضرت نافع کا اثر |
| ۱۷۴ | تشریح حدیث |
| ۱۷۵ | امام بخاریؒ کے استدلال کا جائزہ |
| ۱۷۵ | روایت پر غور کرنے کا ایک اور طریقہ |
| ۱۷۶ | امام بخاریؒ کے موقف پر دوسرا استدلال |
| ۱۷۷ | استدلال کی مزید تنقیح |
| ۱۷۹ | ابن شہاب زہری کا قول |
| ۱۸۰ | آئین کے بارے میں دیگر روایات |
| ۱۸۱ | حضرت سمرہ <small>رحمہ اللہ</small> بن جندب <small>رحمہ اللہ</small> کی روایات |
| ۱۸۲ | حضرت وائل بن حجر <small>رحمہ اللہ</small> کی روایات |
| ۱۸۳ | امام ترمذیؒ کے اعتراضات |
| ۱۸۵ | پہلے اعتراض کا جواب |
| ۱۸۵ | دوسرے اعتراض کا جواب |
| ۱۸۶ | تیسرے اعتراض کا جواب |
| ۱۸۷ | ترجیح کی بحث خلاف اصول ہے |
| ۱۸۸ | جمع بین الروایات کی صورتیں |
| ۱۸۹ | علامہ کشمیریؒ اور علامہ شوق نیویؒ کا ارشاد |
| ۱۹۱ | باب فضل التامین |
| ۱۹۱ | آئین کی فضیلت کا بیان |

| | |
|-----|-------------------------------------|
| ۱۹۳ | باب جہر الماموم بالآمین |
| ۱۹۳ | مقتدی کے آمین کو جہراً کہنے کا بیان |
| ۱۹۵ | موضوع پر اجمالی نظر اور فیصلہ |

مقالہ نمبر ۲۲

فرض نماز کے بعد دعاء (متعلقات و مسائل) ۱۹۷

| | |
|-----|-----------------------------------|
| ۱۹۸ | تمہید |
| ۲۰۱ | دعاء میں ہاتھ اٹھانا |
| ۲۲۸ | محدثین اور غیر مقلد علماء کی آراء |
| ۲۳۶ | نماز کے بعد مطلق دعاء کا بیان |

مقالہ نمبر ۲۳

قرأت خلف الامام (صحیح بخاری میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں) ۲۴۳

| | |
|-----|--|
| ۲۴۴ | پیش لفظ |
| ۲۴۷ | باب وجوب القرأت الامام والمأمون فی الحضر والسفر وما تکبر فیھا وما ینحافت |
| ۲۴۹ | مقصد ترجمہ |
| ۲۵۱ | تشریح حدیث اول |
| ۲۵۴ | تشریح حدیث دوم |
| ۲۵۶ | تشریح حدیث سوم |
| ۲۵۸ | امام بخاری کے استدلال کا خلاصہ |
| ۲۵۸ | بیان مذاہب ائمہ |
| ۲۶۱ | صحابہ تابعین اور دیگر اہل علم کا مسلک |

| | |
|-----|---|
| ۲۶۳ | حضرت عبادہ <small>رضی اللہ عنہ</small> کی روایت کے عموم سے استدلال |
| ۲۶۳ | منصفانہ جائزے کی ضرورت اور اس کی بنیادیں |
| ۲۶۴ | حضرت عبادہ <small>رضی اللہ عنہ</small> کی روایت کے دیگر طرق |
| ۲۶۵ | حضرت شیخ الہند <small>رحمۃ اللہ علیہ</small> کا ارشاد |
| ۲۶۶ | مختصر روایت مفصل کا جز ہے |
| ۲۶۷ | مفصل روایت میں منع قرأت کے قرائن |
| ۲۶۹ | کیا وجوب کا کوئی اور قرینہ ہے؟ |
| ۲۷۴ | بیہقی کی تادیل |
| ۲۷۶ | حضرت عبادہ <small>رضی اللہ عنہ</small> کی روایت میں فصاعدا کا اضافہ |
| ۲۷۷ | اضافہ پر دو اعتراض |
| ۲۷۸ | پہلے اعتراض کا جواب |
| ۲۷۹ | دوسرے اعتراض کا جواب |
| ۲۸۲ | بخاری کی مختصر روایت میں ضم سورت کا قرینہ |
| ۲۸۶ | رواۃ حدیث کا سمجھا ہوا مطلب |
| ۲۸۸ | روایت عبادہ <small>رضی اللہ عنہ</small> پر مباحث کا خلاصہ |
| ۲۸۹ | مقتدی کی قرأت اور قرآن کریم |
| ۲۹۱ | مقتدی کیلئے قرأت ممکن بھی نہیں |
| ۲۹۳ | مکحول کے فیصلے پر حیرت |
| ۲۹۳ | حافظ ابن حجر کے استدلال پر نقد |
| ۲۹۶ | مقتدی کی قرأت اور احادیث |
| ۲۹۶ | مقتدی کیلئے حکم انصاف پر مشتمل روایت |

| | |
|-----|--|
| ۲۹۸ | امام مسلم کے ما اجمعوا کا مطلب |
| ۲۹۹ | دوسری کتابوں میں ان روایات کی تخریج |
| ۳۰۰ | اعتراض اور جوابات |
| ۳۰۳ | تصحیح اور تضعیف کرنے والوں کے چند نام |
| ۳۰۴ | امام کی قرأت کو مقتدی کی قرأت بتانے والی روایت |
| ۳۰۴ | روایت کس درجہ کی ہے |
| ۳۰۶ | امام دارقطنی رحمہ اللہ کی تنقید.... |
| ۳۰۹ | مقتدی کی قرأت کو ترک کر دینے کی روایت |
| ۳۱۳ | رسول پاک ﷺ کا عمل |
| ۳۱۳ | مد رکب رکوع سے استدلال |
| ۳۱۷ | محبہ کرام رحمہ اللہ کے آثار |
| ۳۱۸ | حضرت زید بن ثابت رحمہ اللہ کا اثر |
| ۳۱۸ | حضرت ابن عمر رحمہ اللہ کا اثر.. |
| ۳۱۹ | حضرت جابر بن عبد اللہ رحمہ اللہ کا اثر |
| ۳۲۰ | حضرت عبد اللہ بن مسعود رحمہ اللہ کا اثر |
| ۳۲۱ | قرأت خلف الامام کی مذمت کے آثار |
| ۳۲۱ | امام بخاریؒ کا تبصرہ اور اس کی حقیقت |
| ۳۲۳ | علامہ ابن تیمیہؒ کا جواب..... |
| ۳۲۴ | امامت و اقتداء کے بارے میں شیخ الہندؒ کا ارشاد |
| ۳۲۵ | چند احکام شرعیہ سے نظریہ کی وضاحت. |
| ۳۲۷ | نماز باجماعت کی اس نظریہ کے مطابق تشریح |

مقالہ نمبر ۲۴

امام کے پیچھے مقتدی کی قرأت کا حکم ۳۳۱

۳۳۲ پیش لفظ

۳۴۱ قرأت خلف الامام اور قرآن حکیم

۳۶۵ احادیث رسول ﷺ

۳۸۹ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم

۳۹۰ آثار حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

۳۹۲ آثار حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ

۳۹۴ آثار حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ

۳۹۵ آثار حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ

۳۹۶ اثر حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ

۳۹۷ اثر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ

۳۹۷ اثر حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ

۳۹۸ اثر خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم

۳۹۸ آثار حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ

۳۹۹ اثر حضرت علی و حضرت عمر و حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم

۴۰۰ اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ

۴۰۰ اثر حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ

| | |
|-----|---|
| ۴۰۰ | اثر حضرت عائشہ صدیقہ و حضرت ابو ہریرہؓ |
| ۴۰۲ | آثار تابعین رحمہم اللہ اجمعین |
| ۴۰۲ | اثر حضرت علقمہ بن قیس متوفی ۶۸ھ |
| ۴۰۳ | اثر حضرت عمرو بن میمون متوفی ۷۳ھ و دیگر تلامذہ عبد اللہ بن مسعودؓ |
| ۴۰۴ | اثر حضرت اسود بن یزید متوفی ۷۵ھ |
| ۴۰۵ | اثر حضرت سدید بن غفلہ متوفی ۸۱ھ |
| ۴۰۶ | اثر حضرت ابو دآل شقیق بن سلمہ متوفی ۸۲ھ |
| ۴۰۶ | اثر حضرت سعید بن جبیر متوفی ۹۳ھ |
| ۴۰۶ | اثر حضرت سعید بن المسیب متوفی ۹۳ھ |
| ۴۰۶ | اثر حضرت عمرو بن زبیر متوفی ۹۳ھ |
| ۴۰۷ | اثر حضرت ابراہیم نخعی متوفی ۹۶ھ |
| ۴۰۷ | اثر حضرت سالم بن عبد اللہ بن الخطاب رضی اللہ عنہ متوفی ۱۰۶ھ |
| ۴۰۸ | اثر حضرت قاسم بن محمد بن ابو بکر صدیق متوفی ۱۰۷ھ |
| ۴۰۸ | اثر حضرت محمد بن سیرین متوفی ۱۱۰ھ |
| ۴۰۸ | اثر حضرت امام زہری متوفی ۱۲۴ھ |
| ۴۱۰ | قرأت خلف الامام اور مذاہب ائمہ مجتہدین و اکابر محدثین |
| ۴۱۰ | امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت متوفی ۱۵۰ھ کا مذہب |
| ۴۱۱ | امام دارالبحر مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ کا مذہب |
| ۴۱۴ | حضرت امام شافعی متوفی ۲۰۴ھ کا مذہب..... |
| ۴۱۶ | حضرت امام احمد بن حنبل کا مذہب..... |

مقالہ نمبر ۲۵

طلاق ثلاث (صحیح مآخذ کی روشنی میں) ... ۴۱۸

| | |
|-----|--|
| ۴۱۹ | پیش لفظ |
| ۴۲۲ | نکاح کی اہمیت |
| ۴۲۳ | اسلام کا ضابطہ طلاق |
| ۴۲۶ | کتاب اللہ |
| ۴۲۹ | غیر مقلد عالم کی ہٹ دھرمی |
| ۴۳۰ | سنت رسول اللہ ﷺ |
| ۴۷۰ | آثار صحابہؓ |
| ۴۷۳ | خلیفہ راشد حضرت فاروق اعظمؓ کے آثار |
| ۴۷۵ | خلیفہ راشد حضرت عثمان غنیؓ کا فتویٰ |
| ۴۷۷ | خلیفہ راشد حضرت علیؓ کے آثار |
| ۴۷۷ | حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے آثار |
| ۴۷۹ | آثار حضرت عبداللہ بن عباسؓ |
| ۴۸۳ | آثار حضرت عبداللہ بن عمرؓ |
| ۴۸۴ | آثار اُم المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا |
| ۴۸۵ | فتاویٰ حضرت عبداللہ بن عمرؓ و بن العاصؓ |
| ۴۸۶ | فتاویٰ حضرت ابو ہریرہؓ ... |
| ۴۸۶ | اثر حضرت زید بن ثابتؓ |
| ۴۸۷ | اثر حضرت انس بن مالکؓ ----- |

| | |
|-----|---|
| ۴۸۷ | اثر امام المومنین حضرت ام سلمہ ؓ |
| ۴۸۷ | اثر حضرت عمران بن حصین ؓ والیوموسیٰ اشعری ؓ |
| ۴۸۸ | اثر حضرت مغیرہ بن شعبہ ؓ |
| ۴۸۹ | بے جا جسارت |
| ۴۹۲ | اجماع |
| ۵۰۳ | مخالف دلائل پر ایک نظر |
| ۵۰۴ | ۱۔ حدیث طاؤس |
| ۵۱۲ | ۲۔ حدیث رکانہ رضی اللہ عنہ |

مقالہ نمبر ۲۶

| | |
|-----|--|
| ۵۱۴ | تین طلاق کا مسئلہ (دلائل شرعیہ کی روشنی میں) |
| ۵۱۵ | تین طلاق کا مسئلہ دلائل کی روشنی میں |
| ۵۲۰ | کچھ مغالطے |
| ۵۲۵ | کیا حضرت علی ؓ اجماع کے خلاف تھے |
| ۵۲۶ | قابل ذکر شہادت |
| ۵۲۷ | سعودی عرب کے اکابر علماء کا فیصلہ |
| ۵۲۷ | فائدہ کیا ہے؟ |
| ۵۲۹ | کرنے کا کام |
| ۵۲۹ | تین طلاق کو ایک طلاق ماننے کے مفاسد |

مقالہ نمبر ۱۹

﴿ قوموا للہ قانتین ﴾

تحقیق مسئلہ رفع یدین



تالیف

حبیب الرحمن اعظمی

استاذ حدیث دارالعلوم ہدیو بند



مقدمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خاتم الانبياء

والمرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين . اما بعد !

عام نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ دیگر مواقع میں رفع یدین کے متعلق حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کے اقوال و افعال مختلف منقول ہوئے ہیں اس لیے یہ مسئلہ ہر دور میں زیر بحث رہا ہے، اور علمائے سلف و خلف نے دیگر مسائل اجتہادیہ کی طرح اس مسئلہ پر بھی اپنے اپنے علم و فہم اور نقطہ نظر کے مطابق گفتگو کی ہے لیکن ظاہر ہے کہ جس باب میں خود صاحب شریعت علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام اور ان کی ساختہ و پرداختہ جماعت یعنی صحابہ کرام کے عہد میں تنوع اور مختلف صورتیں رہی ہوں، اس میں وحدت و یکسانیت پیدا نہیں کی جاسکتی اور نہ کسی ایک صورت کو سنت و ہدایت اور دوسری کو بدعت و ضلالت کہا جاسکتا ہے۔ مسئلہ رفع یدین کی اصل حقیقت یہی ہے۔

مگر آج کل کے غیر مقلدین کا ایک طبقہ مسئلہ رفع یدین کو حق کی علامت اور اہل سنت و الجماعت کی پہچان کے طور پر پیش کر رہا ہے اور رفع یدین نہ کرنے والوں کو تارک سنت، مخالف رسول اور ان کی نمازوں کو ناقص بلکہ باطل تک کہنے میں باک محسوس نہیں کرتا۔ جبکہ ان کا یہ رویہ عدل و انصاف اور حقیقت پسندی کے یکسر منافی اور دین کی فہم رکھنے والوں کے طریقہ کے بالکل خلاف ہے چنانچہ حافظ ابن عبد البر ایک مشہور مالکی عالم احمد بن خالد سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں مالکی علماء کی ایک جماعت حضرت عبد اللہ بن عمر رضی

اللہ عنہ سے منقول حدیث کی بناء پر رفع یدین کرتی تھی، اور ایک دوسری جماعت امام مالکؒ کے تلمیذ ابن القاسم کی روایت کے مطابق رفع یدین نہیں کرتی تھی مگر کوئی کسی پر کسی طرح کا نقد نہیں کرتا تھا۔“ (الاسطکار ج ۴، ص ۱۰۴)

حافظ ابن عبد البرؒ اپنے ایک استاذ ابو عمر احمد بن عبد اللہ کا یہ بیان بھی نقل کرتے ہیں کہ ایک دن استاذ محترم نے فرمایا کہ ہمارے شیخ ابو ابراہیم اسحاق بن ابراہیم جو اپنے معاصر علماء میں علم و فقہ میں فائق تھے رفع یدین کیا کرتے تھے۔ حافظ ابن عبد البرؒ لکھتے ہیں کہ استاذ محترم کے اس بیان پر میں نے ان سے عرض کیا کہ تو آپ رفع یدین کیوں نہیں کرتے کہ ہم آپ کی اقتداء کرتے۔ استاذ محترم نے میرے اس استفسار کے جواب میں فرمایا: ”لا اخالف رواية ابن القاسم لان الجماعة عندنا اليوم عليها و مخالفة الجماعة فيما ابيح لنا ليست من شيم الانعة.“ میں ابن القاسم کی روایت کے خلاف عمل نہیں کر سکتا کیونکہ اس وقت ہماری جماعت کا عمل انہیں کی روایت پر ہے اور اگر دوسرے شرع جو امور ہمارے لیے مباح ہیں ان میں جماعت کی مخالفت ائمہ، دین کی عادت و طریقہ کے خلاف ہے۔ (الاسطکار ج ۴، ص ۱۰۴)

اور عقل و دین دونوں کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جن امور میں توسع پایا جائے کہ ان میں کسی ایک نوع و طریقہ کو لازم کرنے کے بجائے دوسرے طریقہ و نوع کو بھی شریعت جائز و مباح قرار دیتی ہو اور جماعت مسلمین پہلے سے کسی ایک طریقہ پر عمل پیرا ہو تو جماعت کی وحدت اور یک جہتی کو باقی و قائم رکھنے کے لیے عام مسلمانوں کے طریق عمل کی موافقت کی جائے اور بلاوجہ دوسرے طریقہ کو اختیار کر کے انتشار و اختلاف نہ پیدا کیا جائے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں۔

” فان الاعتصام بالجماعة والاتلاف من اصول الدين،

والفرع المتنازع فيه من النروع الخفيه، فكيف بقدرح في

الاصل بحفظ الفرع و جمهور المتعصبين لا يعرفون من

الكتاب والسنة الا ما شاء الله.

(مجموع فتاویٰ مفتی الاسلام ابن تیمیہ، ج ۲۲، ص ۲۵۴)

جماعت مسلمین سے مستحکم رابطہ اور پختگی دین کے اصول میں سے ہے اور جس مسئلہ میں اختلاف کیا جا رہا ہے وہ ایک غیر واضح فرعی مسئلہ ہے تو فرع و شاخ کی حفاظت میں اصل اور جز کو کیونکر مجروح کیا جاسکتا ہے لیکن عام متعصبین کتاب و سنت کی فہم و معرفت سے ماری ہیں الا ما شاء اللہ۔

مگر علماء و صلحاء کی اس محبوب و مطلوب راہ اعتدال کو چھوڑ کر عصر حاضر کے غیر مقلدین مسئلہ رفع یدین اور اسی نوع کے دیگر اجتہادی مسائل میں اپنے مختارات اور پسندیدہ مسائل کی تبلیغ و تشہیر اس جارحانہ انداز سے کر رہے ہیں کہ نہ تو ائمہ دین کے علمی و دینی مقام و مرتبہ کا انھیں پاس و لحاظ ہے اور نہ ہی جماعت مسلمین کی اسلامی اخوت اور دینی وحدت کی ادنیٰ فکر ہے۔

ان کے اس بیجا رویہ سے خود مسلمانوں میں باہم بحث و گمراہی کا بازار گرم ہے اور عام مجاہدین کا تو ذکر کیا۔ مساجد تک قساو و جہال کا مرکز بنتی جا رہی ہیں، جس سے نہ صرف معاندین اسلام کو اسلام اور مسلمانوں کے حق میں زبان طعن و دراز کرنے کا موقع مل رہا ہے بلکہ خود مسلمانوں کے ایک طبقہ میں سلف صالحین و ائمہ مجتہدین سے سب اعتماد کی اور دین و شریعت سے بیزارگی کا روتھان پیدا ہو رہا ہے اور فقہائے احناف کی تشریحات کے مطابق شرعی احکام و مسائل پر عمل پیرا عوام اپنے طریقہ عمل کے بارے میں خود بخود تردد و تذبذب کے شکار ہو رہے ہیں۔

مسئلہ رفع یدین سے متعلق یہ رسالہ کسی کی تردید و تنقید اور بحث و منظرہ کے لیے نہیں بلکہ اس غرض سے ترتیب دیا گیا ہے کہ عام مسلمان جو عمایا فرست کی کمی کے سبب براہ راست فقہ اور حدیث کی بڑی کتابوں کی مراجعت نہیں کر پاتے اس مختصر رسالہ کے مطالعہ سے انھیں یقینی طور پر معصوم ہو جائے کہ رفع یدین سے متعلق ان کا طریقہ عمل احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم و السلام، خلفائے

راشدین اور فقہائے صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے قول و عمل کے بالکل مطابق ہے اور خیر القرون میں اسی پر تعامل رہا ہے لہذا بلاشبہ یہ افضل اور بہتر ہے۔ اصل مسئلہ پر بحث و نظر اور گفتگو سے پہلے درج ذیل امور پیش نظر رکھے جائیں تاکہ اصولی طور پر مسئلہ کی حقیقت تک پہنچنے میں آسانی ہو۔

۱۔ شرعی احکام و مسائل کی دو قسمیں ہیں قطعی و ظنی، پہلی قسم کو غیر مجتہد فیہ اور دوسری قسم کو مجتہد فیہ کہا جاتا ہے۔ قطعی یعنی غیر مجتہد فیہ مسائل میں اختلاف حق و باطل کا اختلاف ہوتا ہے جو اہل حق میں باہم نہیں ہوا کرتا، اور ظنی مجتہد فیہ مسائل میں اہل حق کا باہمی اختلاف ہوتا ہے جو حق و باطل کا نہیں کہ ایک فریق دوسرے کو باطل و گمراہ سمجھے، بلکہ اولیٰ و غیر اولیٰ اور رائج و مرجوح کا اختلاف ہوتا ہے، جو شریعت کی نظر میں اختلاف مذموم سے قطعی طور پر خارج ہے۔

مجتہد فیہ مسائل انہیں کہا جاتا ہے جن کا حکم قرآن و حدیث سے صاف طور پر معلوم نہ ہو بلکہ ان میں کتاب و سنت متعدد پہلو کا احتمال رکھتے ہوں، اس صورت میں ایک فقیہ و مجتہد جس پہلو کو سمجھتا اور قرائن کو اس کے مطابق پاتا ہے اس کو رائج سمجھ کر اپنا معمول بہا بنا لیتا ہے۔ اور جس پہلو پر اسے قرائن ظاہر نہیں ہوتے یا ظاہر ہوتے ہیں مگر ذوق وجدان کی بناء پر ان قرائن کی جانب اس کی توجہ نہیں ہوتی، تو اس پہلو کو مرجوح قرار دے کر ترک کر دیتا ہے۔ اہل حق کا ایسے ہی متعدد پہلو رکھنے والے مسائل میں بسا اوقات اختلاف ہو جاتا ہے۔ اور جن احکام میں یہ صورت نہیں ہوتی ان میں آج تک اہل حق کا نہ اختلاف ہوا ہے اور نہ آئندہ ہوگا۔ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کا مسئلہ بھی ظنی یعنی مجتہد فیہ مسائل میں سے ہے۔ لہذا اس مسئلہ میں بھی رائج و مرجوح بہتر و غیر بہتری کا اختلاف ہے حق و باطل کا نہیں۔

۲۔ کسی مسئلہ میں اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث ہم تک اختلاف کے ساتھ پہنچیں تو اس وقت ضروری ہوگا کہ ہم ملائمہ رسول یعنی صحابہ

کرام کے اقوال و افعال کو دیکھیں کہ اس ہدایت یافتہ جماعت کا زیر بحث حدیث میں کیا طریق عمل تھا۔ اگر جماعت صحابہؓ یا اکثر حضرات کا قول و عمل اس متعارض و مختلف حدیث میں کسی ایک پر پایا جائے تو وہی حدیث رائج و مقبول ہوگی۔

اور اگر حضرات صحابہؓ کے قول و عمل میں بھی اختلاف پایا جائے تو اس وقت خلفائے راشدین اور فقہائے صحابہؓ کے قول و عمل کو ترجیح ہوگی۔ چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے ہیں ”اذا تنازع الخبر ان عن النبي صلى الله عليه وسلم بطر الى عمل اصحابه من بعده جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دو حدیثیں بظاہر متعارض ہوں تو آپؐ کے بعد صحابہ کرام کے عمل کو دیکھا جائے گا۔ (سنن ابو داؤد، ج ۱، ص ۱۱۵) اس قاعدہ کے مطابق حضرات خلفاء کے عمل کی بناء پر ترک رفع یدین کی روایت رائج ہوگی۔

۳۔ اگر حدیث مرفوعہ سے کوئی عمل ثابت ہو اور جماعت صحابہ کا عمل یا خلفائے راشدین و فقہائے صحابہ کا عمل حضرات صحابہ کے موجودگی میں اس حدیث مرفوعہ کے خلاف ہو اور کوئی صحابی اس پر تکیر نہ کرے تو ان دونوں صورتوں میں ترجیح صحابہ کے عمل کو ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی صحیح، مرفوع حدیث کے معارض و مخالف کوئی نسبتاً کمزور مرفوع حدیث ہو اور جماعت صحابہ یا صرف خلفائے راشدین و فقہائے صحابہ کا عمل بلا تکیر اس ضعیف و کمزور حدیث کے مطابق ہو تو اس صورت میں یہی نسبتاً کمزور حدیث رائج ہوگی۔

چنانچہ امام بخاریؒ نے ”اکل مما منت النار“ (یعنی آگ سے گرم شدہ چیزوں کو کھانے سے وضو ٹوٹ جائے گا یا نہیں) کے بارے میں احادیث کے تعارض پر نظر کرتے ہوئے صحیح بخاری میں ایک باب یہ قائم فرمایا ہے ”باب من لم يتوضأ من لحم الشاة“ (یعنی کن حضرات نے بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو نہیں کیا۔) اور اس باب کے تحت خلفائے راشدین کے ”انہ“ اکل ابو بکر و عمر

و عثمان لحما فلم يتوضاء “ (حضرت ابو بکر، عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم نے بکری کا گوشت کھایا اور وضو نہیں کیا) کو نقل کر کے اسی ضابطہ کے مطابق متعارض مرفوع روایتوں میں سے ایک کو خلفائے راشدین کے عمل سے ترجیح دی ہے۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول دعائے استفتاح (یعنی تکبیر تحریمہ کے بعد کی دعا) ”اللهم باعد بینی و بین خطیای کما باعدت بین المشرق والمغرب“ الحدیث جس کی تخریج امام بخاری و امام مسلم دونوں بزرگوں نے کی ہے جو متفق علیہ ہونے کی بناء پر محدثین کے نزدیک صحیح ترین روایت ہے چنانچہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی اصحیت کی تصریح کی ہے۔ اور ”سبحانک اللہم و بحمدک“ الخ والی روایت جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس مذکورہ روایت سے بلحاظ سند کمتر درجہ کی ہے، پھر بھی ائمہ اربعہ اور دیگر مجتہدین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عمل کی وجہ سے اسی کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ شیخ الحدیث علامہ ابوالبرکات المعروف بابن تیمیہ ”الجبہ“ لکھتے ہیں:

”واحتبار هؤلاء بهذا الاستفتاح وجهر عمر به احيانا

بمحضر من الصحابة ليتعلمه الناس مع ان السنة اخفاء و يدل

على انه افضل وانه كان النبي صلى الله عليه وسلم بداوم

عليه غالباً الخ (نیل الاوطار ج ۱، ص ۲۱۹)

ان حضرات صحابہ کا اس دعاء استفتاح کا اختیار کرنا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حضرات صحابہ کی موجودگی میں اسے بلند آواز سے پڑھنا تاکہ لوگ اسے سیکھ لیں جبکہ دعائے استفتاح کا آہستہ پڑھنا مسنون ہے، یہ بتا رہا ہے کہ افضل سبحانک اللہم الخ کا پڑھنا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالعموم اسی پر مداومت فرماتے تھے۔

اس ضابطہ کے تحت ترک رفع یدین کی حدیث سند کے لحاظ سے رفع یدین کی مثبت روایت سے کمتر ہونے کے باوجود خلفائے راشدین و رفقاء صحابہ کے عمل کی بناء پر رائج ہو گئی۔

۴۔ فعل میں ذاتی طور پر دوام کا معنی نہیں ہوتا اور نہ فعل مطلق سے سنت و استحباب کا ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوف علی نساتہ بغسل واحد“ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سب بیویوں کے پاس جاتے اور آخر میں صرف ایک دفعہ غسل فرماتے، لیکن محدثین کی تحقیق کے مطابق یہ واقعہ صرف ایک بار ہوا اور یہ طریقہ نہ سنت ہے نہ مستحب۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کھڑے ہو کر پیشاب کرنا، روزے کی حالت میں ازواج مطہرات سے بوس و کنار کرنا، وضو کے بعد بعض ازواج مطہرات کو بوسہ لینا، نماز پڑھنے کی حالت میں دروازہ کھولنا، بچی کو کندھے پر اٹھائے نماز پڑھنا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔ لیکن کوئی بھی ان اعمال کے دوام اور ہمیشگی کا قائل نہیں اور نہ ان کاموں کو سنت و مستحب سمجھتا ہے۔ لہذا اساری عمر میں ایک دفعہ بھی اگر کوئی ان مذکورہ کاموں کو نہ کرے تو اسے ترک سنت کا طعنہ نہیں دیا جاسکتا۔

بالکل یہی حال رفع یدین کا ہے کہ بعض صحیح فعلی روایات سے یہ ثابت ہے لیکن ایک آدھ بار اسے کر لینے سے نہ تو اس کا دوام ثابت ہوگا اور نہ ہی مسنون و مستحب ہوتا۔ بلکہ مسنون و مستحب کے ثبوت کے لیے ضروری ہوگا کہ کوئی ایسی حدیث پیش کی جائے جس سے رفع یدین پر بدو موت معلوم ہو۔ اور رفع یدین کو مسنون کہنے والے آج تک اس مضمون کی کوئی صحیح حدیث پیش نہیں کر سکے ہیں اور نہ آئندہ پیش کر سکتے ہیں۔ اس لیے تاریکین رفع یدین کو ترک سنت کا طعنہ دینا کسی طرح درست نہیں۔

۵۔ اسلامی احکام کی تاریخ سے معمولی واقفیت رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ شرعی احکام میں ضرورت و مصلحت کے مطابق تغیر و تبدل ہوا ہے۔ چنانچہ کسی حکمت کے سبب اگر ایک زمانہ میں قبلہ بیت المقدس تھا تو دوسرے زمانہ میں بیت اللہ قبلہ عالم قرار پایا۔ اسی تشریحی طریقہ کے مطابق نماز میں بھی متعدد تغیرات پیش آئے ہیں سنن ابی داؤد کی ایک حدیث میں ان تغیرات کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے۔

”احیلت الصلاة على ثلاثة احوال“ نماز میں تین تغیرات پیش آئے ہیں، مثلاً ابتداء اسلام میں صف بندی نہیں تھی نمازی آگے پیچھے کھڑے ہو جاتے تھے۔ بعد میں صف بندی کا اہتمام ہوا، پہلے رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ نہیں رکھا جاتا تھا، پھر گھٹنوں پر ہاتھ رکھنے کا حکم ہوا۔ شروع میں نماز میں بولنے، سلام اور چھینک کا جواب دینے کی اجازت تھی، بعد میں ان سب کو منع کر دیا گیا۔ غرض ابتدا میں اس طرح کے بہت سے امور کی گنجائش تھی لیکن رفتہ رفتہ یہ سب ختم ہو گئے اور خشوع و خضوع اور سکون و مناجات پر نماز کا مدار رہ گیا۔

یونہی ابتداء میں رفع یدین بھی کیا جاتا تھا مگر بعد میں حکم خداوندی ”قوموا لله قانتین“ کے بموجب رفع یدین کے بجائے عدم رفع کو رائج قرار دیا گیا۔

۶۔ حضرات محدثین و فقہاء کے نزدیک ان مقررہ ضوابط کے علاوہ مسئلہ زیر بحث میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے یہ بات بھی ملحوظ رکھنی چاہیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے عہد میں تعلیمات رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کتابی شکل میں مدون و مرتب نہیں تھیں صحابہ کرام آپ کے قول و عمل کے ذریعہ جو کچھ سیکھتے تھے اسے پوری احتیاط کے ساتھ اپنے سینوں میں محفوظ کر لیتے اور اسی کے مطابق عمل کرتے تھے۔

خلیفہ ثانی سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں عراق فتح ہوا تو وہاں کے باشندوں کو تعلیمات رسول اور اسلامی احکامات سے آراستہ کرنے کی غرض سے خلیفہ راشد نے بطور خاص حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو بحیثیت معلم کے انکے پاس بھیجا، حضرت عبداللہ بن مسعود نے اہل عراق کو وہی سب کچھ سکھایا جو انھوں نے براہ راست بارگاہ نبوت سے سیکھا تھا اور جس پر وہ خود عمل پیرا تھے۔ معلم عراق عبداللہ بن مسعود کی یہی قولی و عملی تعلیم اہل عراق میں شائع اور عام ہوئی۔

اہل عراق سال کے عام مہینوں کے علاوہ خصوصیت کے ساتھ موسم حج میں مکہ معظمہ و مدینہ منورہ حاضر ہوتے رہتے تھے، اسی طرح حجاز میں آباد حضرات

صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین بالخصوص خلیفہ ثانی سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی عریق میں آمد و رفت ہوتی رہتی تھی، یہ سارے اصحاب رسول اہل عریق کو اسی طرح نماز پڑھتے دیکھتے تھے جس طرح انھوں نے اپنے استاد و معلم حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سیکھا تھا، اور کسی ایک صحابی سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ انھوں نے اہل عریق کے طریقہ نماز پر کوئی نکیر کی ہو، جبکہ صحابہ کرام سے قطعی طور پر یہ بعید ہے کہ وہ کسی کو خلاف سنت عمل کرتے ہوئے دیکھیں اور خاموش رہیں، سنت رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام پر مرثیئے والوں کی اس خاموشی سے لازمی طور پر ثابت ہوا کہ معلم عریق حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس تعلیم پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع سکوتی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس تعلیم میں رفع یدین کا نہ ہونا مسلمات میں سے ہے لہذا ترک رفع یدین پر صحابہ کے اس اجماع سکوتی کے بعد اس کے رائج و افضل ہونے میں کیا تردد ہو سکتا ہے؟

ان مذکورہ امور کو ذہن میں رکھنے کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی اس روایت پر بھی نظر ضروری ہے جس کی بنیاد پر آج کل کے غیر مقلدین تارکین رفع یدین پر زبان طعن دراز کر رہے ہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی یہ روایت جو اگرچہ اصح الاسانید کے درجہ کی ہے پھر بھی اصول محدثین کے تحت اس میں کئی امور قابل غور ہیں۔

الف: اس روایت کے مرفوع و موقوف ہونے میں اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے صاحبزادے سالم اسے مرفوع نقل کرتے ہیں اور ان کے آڑوا کردہ غلام اور شاگرد رشید نافع موقوف روایت کرتے ہیں، پھر یہ اختلاف غیر اہم بھی نہیں ہے کیونکہ امام اصلی لکھتے ہیں کہ اسی اختلاف کی وجہ سے امام مالکؒ نے اس روایت کو ترک کر دیا (نیل المرقۃ ص ۴۱)۔

ب: مواضع رفع میں اختلاف واضطراب ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس بارے میں چھ طرح کی روایتیں نقل کی جاتی ہیں۔

(۱) صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین جیسا کہ مسند حمیدی، صحیح ابی عوانہ اور المدونۃ الکبریٰ وغیرہ میں صحیح سند کے ساتھ روایت موجود ہے۔ جو آئندہ پیش کی جائے گی۔

(۲) صرف دو جگہ رفع یدین یعنی تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کے وقت جیسا کہ مؤطا امام مالکؒ میں یہ روایت ہے اور اس کے متعدد متابع بھی ہیں اس لیے اسے امام مالکؒ کا وہم نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) تین بار رفع یدین، تکبیر تحریمہ کے وقت اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت جیسا کہ بخاری وغیرہ میں ہے۔ یہی روایت آج کل کے علمائے غیر مقلدین کی مستدل ہے۔

(۴) چار دفعہ رفع یدین یعنی مذکورہ بالا تین مقامات کے علاوہ تعدۃ لولی سے اٹھتے وقت، یہ روایت بھی صحیح بخاری میں ہے اور امام بخاری نے ”باب دفع الیدین اذا قام من الركعتین“ کے عنوان سے اسے ذکر کیا ہے۔

(۵) اور بعض روایات میں ان مذکورہ چار مقامات کے علاوہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے اٹھنے کے وقت رفع یدین کا ذکر ہے جیسا کہ سنن نسائی میں ہے اور حافظ ابن حجر نے اس روایت کو صحیح ترین روایت قرار دیا ہے اور علامہ نیوی اسے صحیحۃ محفوظہ غیر مشاذہ کہا ہے۔ ”(آمل سنن ج: ۱ ص: ۱۰۲)“

اور امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں بروایت دکیع عن الربیع اسی پر حسن بصری، مجاہد، طاؤس، قیس بن سعد، الحسن بن مسلم کا عمل نقل کیا ہے۔

(۶) بعض روایات میں ان مذکورہ جگہوں پر انحصار نہیں ہے بلکہ ہر خفض و رفع جھکنے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین کی صراحت ہے۔ اس روایت کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح صحیح بخاری میں امام طحاوی کی مشکل الآثار سے نقل کیا ہے یہ روایت بھی صحیح ہے اور صحابہ و تابعین کی ایک جماعت کا اسی کے مطابق عمل تھا چنانچہ حافظ ابن عبد البر لکھتے ہیں: ”وروی الرفع فی الخفض والرفع عن

جماعة من الصحابة منهم ابن عمر، وابو موسى، وابو سعيد و ابو الدرداء، وانس، وابن عباس و جابر، (الاصح، ج ۴، ص ۱۰۵) یعنی ہر جھکے اور اٹھنے کے وقت رفع یدین صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے جن میں عبد اللہ بن عمر، ابو موسیٰ اشعری، ابو سعید خدری، ابو الدرداء، انس بن مالک، عبد اللہ بن عباس اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔

اور التہذیب، ج ۹، ص ۲۲۸ میں لکھتے ہیں ”و کاذا طاؤس مولیٰ ابن عمر و ایوب السختیانی یرفعون بین السجلتین وروی عن ابن عمر انه کان یرفع لی کل تکبیرة“ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آزاد کردہ غلام طاؤس اور مشہور امام حدیث ایوب سختیانی دونوں سجدوں کے درمیان یعنی جلسہ میں بھی رفع یدین کرتے تھے اور حضرت عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ وہ ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

الحاصل حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی وہ روایت جس میں تکبیر تحریر کے علاوہ رکوع میں جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت رفع یدین کا ثبوت ہے اگرچہ سند کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن محدثین کے ضابطہ کے مطابق اس میں خطر اب ہے، جسے ختم کرنا ممکن نہیں یعنی علم و انصاف کی رو سے یہ ممکن نہیں کہ ایک روایت کو تولے لیا جائے اور بقیہ ساری روایتوں کو ترک کر دیا جائے، کیونکہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل میں تنوع رہا ہو یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان روایات میں مذکورہ صورتوں میں سے ہر صورت پر عمل کیا ہے، اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے جس طرح رفع یدین کا ثبوت ہو رہا ہے اسی طرح ترک رفع بھی ثابت ہے۔ لہذا تارکین رفع یدین پر ترک سنت کا طعنہ دینا کسی طرح درست نہیں بلکہ ان مذکورہ روایات کی بنیاد پر اگر کوئی ان غیر مقلدین کی زبان میں خود انھیں ترک سنت کا الزام دے تو اس الزام کا ان کے پاس کیا جواب ہوگا؟

اللہ بن المقہلیہ نقل کرتے ہیں جس کے الفاظ یہ ہیں:

”کنا اذا صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته و اشار بيده الى الجانبين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علا ماتومون بايديكم كأنها اذ ناب خيل شمس انما يكفى احدكم ان يصع يده على فخذه ثم يسلم على ابيه من على يمينه و شمله . (صحیح مسلم ج ۱، ص ۱۸۱)

ترجمہ: ہم جب اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھتے تو سلام کے وقت السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے کے ساتھ ہاتھوں کو بھی اٹھاتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے اس عمل کو دیکھ کر فرمایا تم اپنے ہاتھوں کو شری گھوڑے کی دم کی طرح کیوں اٹھاتے ہو، تمہارے لیے بس یہی کافی ہے کہ اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے ہوئے دائیں، بائیں اپنے بھائی کو سلام کر لیا کرو۔ ان دونوں مذکورہ حدیثوں میں رفع یدین پر نکیر فرماتے ہوئے آپؐ نے ہاتھوں کے اٹھانے کو شری گھوڑے کی دم سے تشبیہ دی ہے دونوں روایتوں میں قدر مشترک بس یہی تشبیہ کا جملہ ہے۔ جس کی بناء پر بعض کبار محدثین اور انھیں کی تقلید و پیروی میں آج کل کے غیر مقلدین یہ باور کرانے پر مصر ہیں کہ ان دونوں حدیثوں میں مذکورہ رفع یدین پر نکیر کا تعلق نماز کے اختتام پر بوقت سلام ہاتھوں کے اٹھانے سے ہے۔ حمیم بن طرفہ سے مروی حضرت جابرؓ کی روایت میں اختصار ہے اور عبید اللہ بن المقہلیہ سے منقول حضرت جابرؓ کی دوسری روایت میں اسی اختصار کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ اس لیے یہ بظاہر دور و پیش ہیں لیکن فی الواقع ایک ہی روایت ہے۔ لیکن درج ذیل وجوہ سے دوسری روایت کو پہلی کی تفصیل کہہ کر دونوں کو حدیث واحد قرار دینا خلاف ظاہر ہے جسے درست نہیں کہا جاسکتا ہے۔

الف: دونوں کی سندیں الگ الگ ہیں اور خود حضرات محدثین کا دونوں طریق کو جدا جدا نقل کرنا بھی بتا رہا ہے کہ یہ دونوں ارشاد مختلف اوقات میں صادر ہوئے ہیں۔

ب: حمیم بن طرفہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”اسکنوا فی الصلوۃ“ کا تعلق اس رفع یدین سے ہے جو دوران نماز کیا جاتا تھا۔ جبکہ عبید اللہ بن المقہلیہ کی روایت میں آپؐ کی نکیر اس رفع یدین پر ہے جو آخر نماز میں سلام پھیرنے کے وقت کیا جاتا تھا اور یہ بات بالکل ظاہر اور روشن ہے کہ سلام کا وقت نماز سے نکلنے کا وقت ہوتا ہے اس وقت کے

کسی عمل کو نہیں کہا جاسکتا کہ یہ نماز کے اندر کا عمل ہے مثلاً سلام کے وقت دائیں بائیں رخ موڑنے والے کو یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے نماز میں دائیں بائیں رخ پھیرا۔ ٹھیک اسی طرح سلام پھیرنے والے سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ نماز میں پرسکون رہو، اس لیے ”اسکونوا فی الصلوٰۃ“ کا جملہ واضح طور پر بتا رہا ہے کہ یہ حکم دوران نماز میں دیا گیا تھا نہ کہ آخر نماز میں اس لیے خود حدیث کے الفاظ سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دونوں مختلف وقتوں کی الگ الگ ہدایات ہیں۔

ج: قسیم بن طرفہ سے مروی حدیث میں صاف مذکور ہے کہ محلہ کرام اپنی انفرادی نفلوں میں رفع یدین کر رہے تھے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ متبرکہ سے باہر تشریف لائے۔ یعنی آپ ان کے ساتھ نماز میں شریک نہیں تھے جبکہ عبید اللہ بن القہطیبہ کی روایت میں بھراحت مذکور ہے کہ صحابہ نے آپ کے ساتھ نماز پڑھنے کی حالت میں رفع یدین کیا تھا۔

د: قسیم بن طرفہ کی روایت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ رفع یدین کا یہ عمل صرف ان لوگوں نے کیا تھا جو اس وقت مسجد نبوی میں نفل پڑھ رہے تھے۔ مسجد نبوی میں حاضر سب لوگوں نے یہ عمل نہیں کیا تھا کیونکہ سارے حاضرین اس وقت نفل میں مصروف نہیں تھے پھر جو حضرات اپنی اپنی نفلیں پڑھ رہے تھے ان میں سے سب کا رفع یدین کرنا بھی اس روایت سے معلوم نہیں ہو رہا ہے۔

جب کہ عبید اللہ بن القہطیبہ کی روایت سے واضح ہو رہا ہے کہ رفع یدین کا عمل سارے حاضرین نے کیا تھا کیونکہ مسجد میں موجود رہتے ہوئے جماعت سے پیچھے رہ جانے کا تصور محلہ کرام کے بارے میں نہیں کیا جاسکتا۔

و: قسیم بن طرفہ کی نقل کردہ روایت میں رفع یدین سے ممانعت کے الفاظ ”اسکونوا فی الصلوٰۃ“ عام ہیں نماز ہر جگہ کے اندر کسی خاص حالت و ہیئت سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ جب کہ عبید اللہ بن القہطیبہ سے منقول روایت میں ممانعت کا تعلق خاص اس رفع یدین سے ہے جو سلام پھیرنے کے وقت کیا جا رہا تھا۔

ان ذکر کردہ وجوہ سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ مختلف مواقع و محل سے متعلق یہ الگ الگ مستقل ارشادات ہیں جنہیں ان کے ظاہر سیاق کے خلاف حدیث واحد قرار دینا حضرات محدثین کے تصرفات اور ان کے بیان کردہ ماحول سے انحراف کے مرادف ہے۔

علاوہ ازیں اس موقع پر یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے

- حدثنا هناد، نا و كيع، عن مفيان، عن عاصم بن كليب، عن عبد الرحمن بن الاسود، عن علقمة، قال: قال عبد الله بن مسعود: الا صلى بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فصلی فلم يرفع يديه الا في اول مرة، قال: وفي الباب عن البراء بن عازب.

قال ابو عيسى: حديث ابن مسعود، حديث حسن، وبه يقول غير واحد من اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، والتابعين، وهو قول مفيان واهل الكوفة. (جامع ترمذی ج ۱، ص ۵۵۷ جلد چہارم)

ترجمہ: علقمہ بن قیس نضی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا میں نہ دکھاؤں تمہیں اس طرح نماز پڑھ کر جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے تھے؟ (یہ کہہ کر انھوں نے) نماز پڑھی تو رفع یدین ایک دفعہ (یعنی تکبیر تحریر) کے علاوہ نہیں کیا۔

لام ترمذی وضاحت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی اس روایت کے علاوہ ترک رفع یدین کے بارے میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی حدیث مروی ہے۔

ارشاد صحیحین النکیر و نحبیلہا التسلیم "کا مفاد یہ ہے کہ تحریر اور سلام نماز کا جزء نہیں بلکہ اس کی حدود ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ حدود میں حقیقت میں سے خارج ہوا کرتی ہیں، گوئی کے ساتھ اس کے شدت اتصال کی بناء پر ان کا باہمی فرق و امتیاز محسوس نہ ہو۔

اس لیے سلام کی حالت میں نمازی من وجہ خارج صلاۃ اور من وجہ داخل صلاۃ ہوتا ہے، لہذا دونوں حدیثوں کو ایک ماننے کی صورت میں بھی جب بحالت سلام رفع یدین کے بجائے سکون (یعنی عدم حرکت) مطلوب ہے تو رکوع وغیرہ کی حالت میں جبکہ نمازی من کل الوجوہ اور ہر اعتبار سے داخل صلاۃ ہوتا ہے سکون مطلوب کے برخلاف رفع یدین کس طرح مناسب ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان دونوں حدیثوں کو ان کے ظاہر سیاق کے مقتضی کا لحاظ کرتے ہوئے دو ہی مانا جائے یا بعض اکابر محدثین کے اصرار پر انھیں حدیث واحد کہا جائے بہر صورت رکوع وغیرہ کی حالت میں اس حدیث سے رفع یدین کی گنجائش نہیں نکالی جاسکتی۔

امام ترمذی یہ بھی صراحت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول یہ حدیث حسن ہے، اور بہت سارے اہل علم صحابہ و تابعین صرف تکبیر تحریرہ کے وقت رفع یدین کے قائل ہیں۔ اور یہی بات مشہور امام حدیث و فقہ سفیان ثوری اور اہل کوفہ کہتے ہیں۔

۳- حدثنا عثمان بن ابی شیبۃ، نا وکیع، عن سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبدالرحمن بن الاسود، عن علقمة قال: قال عبد اللہ بن مسعود: الا اصلی بکم صلاة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال: فصلی فلم یرفع یدیه الا مرة.

(سنن ابی داؤد ج ۲، ص ۱۰۹ اور ج ۱ رجال الصحیحین)

ترجمہ: علقمہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کیا نہ دکھاؤں میں تمہیں اس طرح نماز پڑھ کر جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے تھے۔ علقمہ کہتے ہیں (یہ کہہ کر) حضرت عبداللہ بن مسعود نے نماز پڑھی اور ایک بار (یعنی صرف تکبیر تحریرہ کے وقت) رفع یدین کیا۔

۴- حدثنا الحسن بن علی، نا معاویۃ و خالد بن عمرو، و ابو حذیفۃ قالوا: نا سفیان باسنادہ بهذا، قال: فرفع یدیه فی اول مرة، وقال بعضهم مرة واحدة. (سنن ابی داؤد ج ۱، ص ۱۰۹)

ترجمہ: معاویہ بن ہشام، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ ان تینوں نے سفیان ثوری سے لو پرندہ کو رسد (یعنی عن عاصم بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود، عن علقمہ) سے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی لو پرندہ کو حدیث روایت کی البتہ پہلی روایت کے لفظ ”فلم یرفع یدیه الا مرة“ کے بجائے ”فرفع یدیه فی اول مرة“ اور بعض نے ”فرفع یدیه مرة واحدة“ کے الفاظ بیان کیے۔ ان سب لفظوں کا معنی ایک ہی ہے یعنی صرف ایک مرتبہ تکبیر تحریرہ کے وقت رفع یدین کیا۔

۵- اخبرنا محمود بن غیلان المروزی، حدثنا وکیع، حدثنا سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة، عن عبد الله انه قال: الا اصلى بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فصلی فلم یرفع یدیه الا مرة واحدة۔“ (سنن نائل، ج ۱، ص ۱۶۱)

ترجمہ: علقمہ سے مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا، کیا میں تمہیں وہ نماز نہ دکھاؤں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے تھے (یہ کہہ کر) انہوں نے نماز پڑھی تو ہاتھوں کو صرف ایک مرتبہ ہی اٹھایا (یعنی تکبیر تحریرہ کے وقت)

۶- اخبرنا سويد بن نصر، حدثنا عبد الله بن المبارك، عن سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمة، عن عبد الله قال: الا اخبركم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقام فرفع يديه اول مرة ثم لم يعد۔“ (سنن نائل، ج ۱، ص ۱۵۸، وقال الشيخ

النعمی هذا اسناد صحيح)

ترجمہ: علقمہ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا میں تمہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی خبر نہ دوں؟ علقمہ بیان کرتے ہیں کہ (یہ تنبیہی جملہ کہہ کر) حضرت عبد اللہ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور ہاتھوں کو اول مرتبہ اٹھایا (یعنی تکبیر تحریرہ کے وقت) پھر اس کا اعادہ نہیں کیا۔

۷- حدثنا وکیع، حدثنا سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود، عن علقمة قال: قال ابن مسعود: الا اصلى لكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: فصلی فلم یرفع یدیه الا مرة۔“ (مسند امام احمد، ج ۵، ص ۲۵۱، ج ۶، ص ۱۱۵) وفيه رفع يديه في اول مرة.

۸- حدثنا وکیع، عن سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود، عن علقمة، عن عبد الله قال: الا اريكم صلاة رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم: فلم یرفع الا مرة. (۱) (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۲۶۷) ترجمہ: علقمہ سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا تمہیں نہ دکھاؤں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز (یہ کہہ کر انہوں نے نماز پڑھی) تو صرف ایک بار رفع یدین کیا۔

تشریح خاتمی مرتبت، نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے حاضر باش، سفر و حضر میں آپ کے خادم خاص، آپ کی سیرت و سنت کے نمونہ، اور آپ کی تعلیمات و ہدایات کے خزینہ، فقیہ امت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے ملازمہ و حاضرین مجلس کو اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے طریقہ نماز کی عملی طور پر تعلیم کی غرض سے نماز پڑھ کر دکھائی اور اس نماز میں صرف تکبیر تحریرہ کے وقت رفع یدین کیا، جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول رفع یدین کا نہیں تھا۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جیسے فدائی رسول اور فاضل ترین صحابی (جن کے قول و عمل پر مہر اعتماد ثبت فرماتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں ”ما حدثکم ابن مسعود فصدقہ“ (مسند رک ماکم ج ۳، ص ۳۱۹) یعنی عبداللہ بن مسعود تم سے جو بات بیان کریں اسے صحیح باور کرو) کے بارے میں سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب منسوب کر کے کوئی بات بیان کریں یا کوئی کام کریں اور اس میں آپ کے طریقہ کی مخالفت کریں چنانچہ امام دارقطنی ایک موقع پر لکھتے ہیں۔

(۱) یہ حدیث ابن ندہ کورہ پانچ کتب حدیث کے علاوہ سنن الکبریٰ، بیہقی، ج ۲، ص ۷۸، محلی ابن حزم، ج ۳، ص ۲۳۵، شرح السنۃ بغوی، ج ۳، ص ۲۳ وغیرہ دیگر مسانید، معاجم و مختار ج میں بھی ہے، سنن ابی داؤد، سنن نسائی کی پہلی روایت، اور مسند احمد و مصنف ابن ابی شیبہ کی روایتیں صحیح علی شرط الشیخین ہیں کیونکہ مسند احمد اور مصنف ابن ابی شیبہ کی سند میں یہ پانچ راوی ہیں یوکیع بن الجراح، سفیان ثوری، عاصم بن کلیب، عبد الرحمن بن الاسود اور علقمہ بن قیس تمیم

امین مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور یہ سب کے سب صحیح بخاری و صحیح مسلم و سنن اربعہ کے راوی ہیں، البتہ عاصم بن کلیب سے امام بخاری نے صرف تعلیق روایت کیا ہے۔

سنن بیہود میں ایک راوی عثمان بن ابی شیبہ زائد ہیں اور یہ ترمذی کے علاوہ اصحاب ستہ کے راوی ہیں، اور سنن نسائی کی سند میں عثمان بن ابی شیبہ کی جگہ محمود بن غیلان ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں بلکہ ابو داؤد کے علاوہ اصحاب ستہ نے ان سے روایت کی ہے۔ اور ترمذی کی سند علی شرط مسلم ہے کیونکہ ان کی سند میں عثمان بن ابی شیبہ کی بجائے ہناد ہیں جن سے امام بخاری کے علاوہ بقیہ سارے اصحاب ستہ روایت کرتے ہیں۔ اسی لیے امام ابن حزم ظاہری کہتے ہیں ”ان هذا الخبر صحيح“ (مکلی، ج: ۴، ص: ۸۸) بلاشبہ یہ حدیث صحیح ہے۔ حافظ ابن القطان فاسی بھی اپنی مشہور کتاب ”بیان الوهم والایهام“ ج: ۳، ص: ۳۶۵ میں امام دارقطنی سے اس حدیث کی صحیح نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ومن قال ذلك الدار قطنی، قال انه حديث صحيح، وانما المنكر فيه على وكيع زيادة ”ثم لا يعود“ قالوا انه كان يقولها من قبل نفسه“ پھر اپنی تحقیق ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں ”والحديث عندی بعدالة رواه القرب الى الصحة وما به علة سوى ما ذكرت“۔

معروف محقق علامہ احمد شاکر نے بھی اس حدیث کی صحیح ان الفاظ میں کی ہے ”هو حديث صحيح و ما قالوه في تعليقه ليس بعلة“ (جامع ترمذی بتحقیق احمد شاکر، ج: ۲، ص: ۴۱) انھیں الفاظ کے ساتھ عصر حاضر کے مشہور محقق شعیب ارناؤط اور غیر مقلد عالم زہیر الشاذلیش نے بھی اس حدیث کی صحت کو بیان کیا ہے (شرح السنہ، ج: ۳، ص: ۲۴) اور معروف ظاہری عالم و ناقد حدیث شیخ ناصر الدین البانی تو نہایت تاکید و جزم کے ساتھ لکھتے ہیں، والحق انه حديث صحيح و اسنادہ صحيح على شرط مسلم ولم نجد لمن اعلمه حجة يصلح التعلق بها ورد الحديث من اجلها، (مشکوٰۃ المصابيح بتحقیق الشیخ البانی، ج: ۱، ص: ۲۵۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن حزم ظاہری، امام دارقطنی، حافظ ابن القطان فاسی ہاشمیانہ ”ثم لا يعود“ اور محدث انبانی لظاہری، محقق احمد شاکر، شیخ شعیب ارناؤط و شیخ زہیر الشاذلیش کے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے اور بعض محدثین مثلاً امام دارقطنی و ابن القطان وغیرہ نے

اس میں جو علت نکالی ہے وہ ان محققین کے نزدیک لائق اعتبار نہیں جس سے حدیث کی صحت متاثر ہو۔ کیونکہ امام دارقطنی اور حافظ ابن لفظان کا لفظ ”ثم لا يعود“ سے انکار اور اسے وکع کا اضافہ بتانا صرف یہ کہ بلاد لیل ہے بلکہ خلاف لیل ہے کیونکہ لفظ ”ثم لا يعود“ کو نقل کرنے میں وکع منفرد نہیں ہیں کہ اسے انکا اضافہ کہا جائے بلکہ نسائی کی روایت (۶) میں عبد اللہ بن المبارک، بھی سفیان ثوری سے ثم لم يعد کے الفاظ بیان کرتے ہیں، اور سنن ابی داؤد کی روایت (۴) میں معاویہ بن ہشام، خالد بن عمرو اور ابو حذیفہ بھی سفیان ثوری سے ”ثم لا يعود“ کے ہم معنی الفاظ نقل کرتے ہیں۔ جس سے معلوم ہوا کہ اس لفظ کے بیان میں وکع منفرد اور اکیلے نہیں ہیں بلکہ ان کے (باستثناء خالد بن عمرو) لائق اعتبار و قوی متابع موجود ہیں تو پھر کیسے باور کیا جاسکتا ہے کہ یہ لفظ خود وکع کا اپنی جانب سے اضافہ ہے۔

نیز امام دارقطنی کا کتاب العلل میں یہ کہنا کہ وکع سے ان کے مشاہیر ثلاثہ مثلاً امام احمد بن حنبل، ابو بکر بن ابی شیبہ اور ابن نمیر نے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر یہ مشاہیر ”ثم لا يعود“ کے لفظ کو ذکر نہیں کرتے۔ لہذا یہ زیادتی غیر محفوظ ہے، تو ان کا یہ دعویٰ بھی خلاف واقع ہے کیونکہ حدیث (۸ و ۷) علی الترتیب سند امام احمد و مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کی گئی ہیں جن میں امام احمد اور امام ابن ابی شیبہ دونوں وکع سے ”فلم يرفع يديه الا مرة“ کے الفاظ روایت کرتے ہیں اور یہ جملہ ”فرفع يديه ثم لم يعد“ یا ثم لا يعود کے ہم معنی ہی ہے۔ پھر امام احمد بن حنبل اور ابو بکر بن ابی شیبہ کے متابع ابی داؤد میں عثمان بن ابی شیبہ، جامع ترمذی میں ہناد بن السری، سنن نسائی میں محمود بن غیاث اور شرح معانی الآثار میں نعیم بن حماد اور یحییٰ بن یحییٰ ہیں جو سب کے سب وکع سے ”فلم يرفع يديه الا مرة“ یا اسی کے ہم معنی الفاظ روایت کرتے ہیں۔ اس لیے اس حدیث پر امام دارقطنی کا یہ اعتراض بھی بے معنی ہے۔

اسی طرح امام ابو حاتم وغیرہ کا یہ کہنا کہ ”ثم لا يعود“ کے لفظ کی زیادتی سفیان ثوری کا وہم ہے، کیونکہ عبد اللہ بن اورائس کی روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے۔ نہایت تعجب خیز ہے کیونکہ انہی سفیان ثوری کو آئین البیہر کی روایت میں باور کرایا گیا تھا کہ یہ اسفظ الناس ہیں اور ان کے مقابلہ میں امام احمد بن حنبل وغیرہ کے اس فیصلہ کے باوجود کہ ”وشعبة احسن حديثاً من الثوري“ امیر المؤمنین فی الحدیث امام شعبہ کا حفظ و ضبط بھی پایہ اعتبار سے ساقط بتایا گیا تھا، لیکن

اب یہی سفیان ثوری مسئلہ رفع یدین میں وہم کے شکار بنائے جا رہے ہیں اور ان کی روایت پر عبد اللہ بن ابی لیس کی روایت کے مقابلہ میں جو ان کی طرح نہ تو حافظ ہیں نہ امام وجہ خطا اور ضعیف کا حکم چسپاں کیا جا رہا ہے اور یہ سب کچھ اس روایت کی بنیاد پر کیا جا رہا ہے جس کا سفیان ثوری کی روایت سے فی الواقع کوئی اختلاف ہی نہیں کیونکہ ابن ابی لیس کی یہ روایت مسئلہ تطبیق سے متعلق ہے اور سفیان ثوری کی روایت کا تعلق رفع یدین سے ہے دونوں حدیثوں کا سیاق خود بتا رہا ہے کہ مختلف مسئلوں سے متعلق یہ دو مستقل حدیثیں ہیں اس لیے سرے سے ان میں کوئی مخالفت ہی نہیں کہ ایک کو صواب اور دوسری کو خطایا صحیح و ضعیف ٹھہرایا جائے۔

اور اگر ان بزرگوں کے احرام میں یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ دونوں ایک ہی حدیث ہیں تو اصولی طور پر سفیان ثوری ہی کی روایت رائج ہوگی کیونکہ سفیان ثوری ثقہ، فقیہ، عابد کے بلا وصف حافظ، امام اور مجتہد بھی ہیں جبکہ ابن ابی لیس صرف ثقہ، فقیہ اور عابد ہیں۔ اور حضرات محدثین کا مسلک قاعدہ ہے کہ ثقہ کے مقابلہ میں لوثق کی روایت رائج ہوتی ہے۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی زیر نظر روایت کے بارے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ امام ترمذی ناقل ہیں کہ مشہور امام حدیث عبد اللہ بن المبارک فرماتے ہیں قد ثبت حدیث من یرفع یدہ و ذکر حدیث الرہری عن سالم عن ایہ، ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدہ الا فی اول مرة (جامع ترمذی، ج ۱، ص ۵۹۰) تو اس اعتراض کے سلسلے میں عرض ہے کہ گذشتہ سطور میں بیان کردہ تفصیلات سے واضح ہو چکا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس فعلی روایت کے تمام راوی ثقہ بلکہ علی شرط مسلم اور بقول بعض علی شرط الشیخین ہیں، نیز امام ترمذی، امام دارقطنی، حافظ ابن حزم ظاہری، حافظ ابن القطن قاسی، احمد شاکر، شیخ البانی، محقق شعیبہ ناوط، اور زہیر الشاہیش صراحۃً اس کی تحسین و تصحیح کرتے ہیں تو پھر حضرات محدثین کے اصول کے اعتبار سے امام عبد اللہ بن المبارک کی اس مبہم جرح سے یہ روایت کیونکر ضعیف ہو جائے گی، جبکہ حافظ ابن حجر کی یہ تصریح بھی موجود ہے کہ "لا یلزم من نفی الثبوت، ثبوت الضعف لاحتمال ان یروا ما ثبت الصحة فلا ینفی الحسن" (منہج الافکار بحوالہ نور العینین، ص ۵۳) یعنی ثبوت کی نفی سے ضعف کا ثبوت ضروری نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ثبوت سے مراد صحت ہو لہذا الم

یقیناً سے صرف صحیح کی نفی ہوگی حسن کی نہیں۔

اسی لیے حافظ ابن دقین العید کہتے ہیں ”وعدم ثبوت الخبر عند ابن المارک لا یضع الظرف فیہ وهو بدور علی عاصم بن کلیب و قد وثقه ابن معین“ (نصب الرایۃ، ج: ۱، ص: ۳۹۵) یعنی عبد اللہ بن المبارک کے نزدیک اس خبر کا ثابت نہ ہونا اس بات سے مانع نہیں ہے کہ اس کے راویوں میں بحث و نظر کی جائے (اور بحث و تحقیق سے ثابت ہوتا ہے کہ) یہ حدیث عاصم بن کلیب پر دائر ہے اور ابن معین ان کی توثیق کرتے ہیں (لہذا یہ حدیث صحیح ہے) علاوہ ازیں خود عبد اللہ بن المبارک کے الفاظ ”ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع یدہ الا اول مرة“ صاف بتا رہے ہیں کہ وہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے ثابت اس فطری روایت پر کلام نہیں کر رہے ہیں بلکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود سے منقول اس قولی روایت پر جرح کر رہے ہیں جس میں مسند او مرفوعاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ترک رفع یدین کے عمل کو بیان کیا گیا ہے۔ کیونکہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی یہ صراحۃً مرفوع روایت، حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع یدین کرنا ثابت ہوتا ہے معارض و مخالف ہے اور وہ پہلے صراحت کر چکے ہیں کہ ”قد ثبت حدیث من یرفع یدہ“ تو اس کے معارض و مخالف کو کس طرح ثابت مان سکتے ہیں۔

خود امام ترمذی نے اپنی سیاق عبارت سے اس کی طرف واضح اشارہ کر دیا ہے کہ عبد اللہ بن المبارک کی جرح حضرت ابن مسعود کی فطری روایت پر نہیں بلکہ قولی مرفوع روایت پر ہے۔ کیونکہ انھوں نے پہلے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی ہے اور اس کی تحسین و تصحیح اور اس کے مطابق صحابہ و تابعین اور فقہاء کے عمل کا تذکرہ کرنے کے بعد حضرت عبد اللہ بن المبارک کے کلام قد ثبت حدیث من یرفع یدہ الخ کو نقل کیا ہے۔ اس کے بعد اپنی سند سے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی زیر بحث فطری روایت ”الا اصلی بکم صلوۃ رسول اللہ الخ“ ذکر کر کے اسے حسن کہا ہے پھر اس کی تائید میں حضرات صحابہ اور فقہاء کے عمل کو پیش کیا ہے۔

امام ترمذی کی عبارت کی اس ترتیب میں ادنی تاہل سے واضح ہو جاتا ہے کہ عبد اللہ بن

وعبد الله بن مسعود اتفقى لربه واشح على دينه من
ان يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقضى
بقضاء ويفتى هو بخلاف هذا لا يتوهم مثله على

المبارک کی اس جرح کا تعلق حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس فعلی روایت سے نہیں بلکہ
اس قولی روایت سے ہے جسے امام ترمذی نے عبد اللہ بن المبارک سے تعلیقاً اور امام طحاوی وغیرہ
نے مستنداً ذکر کیا ہے اسی لیے امام ترمذی نے اس جرح کے بعد اس زیر بحث فعلی روایت کو ذکر
کیا ہے اور اس کی قسین کی ہے۔

پھر سنن نسائی کی روایت (۶) میں خود امام عبد اللہ بن المبارک، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی
اللہ عنہ کی اس فعلی حدیث کے راوی ہیں تو وہ کیسے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ روایت ثابت نہیں ہے۔
نیز یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ تمام محدثین و فقہاء یک زبان حضرت عبد اللہ بن مسعود
رضی اللہ عنہ کا یہی مسلک نقل کرتے ہیں کہ وہ مجبیر تحریر کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے
اور اسی پر ان کے سارے علائکہ کا بھی عمل تھا۔ اس لیے اگر کوئی شخص حضرت عبد اللہ بن مسعود
رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ بیان کرے کہ ”فصلی و لم یرفع یدیه الا اول مرۃ“ کہ
انہوں نے نماز پڑھی اور صرف ایک بار ہی ہاتھوں کو اٹھایا۔ تو یہ بیان واقع ہو گا جس کے متعلق
جاننے بوجھتے لم بحث کیسے کہا جاسکتا ہے۔

اس بحث و تحقیق سے یہ بات مدلل طور پر روشن ہو گئی کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی
اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ روایت بلا غبار صحیح ہے اور اس کی صحت پر جو اشکالات کیے گئے ہیں، اصول
محدثین کی رو سے بے بنیاد ہیں جن سے روایت کی صحت متاثر نہیں ہوتی اسی لیے تو جماعت غیر
مقلدین کے نامور محدث شیخ البانی پوری قوت کے ساتھ لکھتے ہیں:

”والحق انه حديث صحيح و اسناده صحيح على شرط مسلم، ولم نجد لمن
اعلنه حجة بصلح التعلق بها ورد الحديث من اجلها. (مشكرة المصايح بتحقيق
الشيخ الباني، ج: ۱، ص: ۲۵۴)

حق بات تو یہ ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس کی سند علی شرط مسلم صحیح ہے اور جن لوگوں
نے اس حدیث میں علت نکالی ہے ہمیں ان کی کوئی ایسی دلیل نہیں ملی جسے دلیل کے طور پر پیش
کیا جاسکے اور اس کی بناء پر حدیث کو رد کر دیا جائے۔

عبد اللہ بن مسعود (رضی اللہ عنہ) (ج ۲، ص ۳۷۱)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس بارے میں اپنے رب سے بہت زیادہ ڈرنے والے اور اپنے دین کو ترجیح دینے والے تھے کہ حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ کوئی فیصلہ نقل کریں اور فتویٰ اس کے خلاف دیں حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ جیسی شخصیت کے متعلق اس کا وہم جی نہیں لیا جاسکتا۔

اس لیے بغیر کسی تردد کے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول یہ فعلی حدیث ناقلق ہے کہ عام نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہ کرنا سنت رسول ہے۔

۸۔ حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا نعیم بن حماد، قال ثنا وکیع، عن سفیان، عن عاصم بن کلیب، عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ، عن عبد اللہ عن السی علی اللہ علیہ وسلم انہ کان یرفع یدیه فی اول تکبیرۃ ثم لا یعود۔ (شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۱۳۶ و اسنادہ قوی)
ترجمہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پہلی تکبیر (یعنی تکبیر تحریمہ) کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے اس کے بعد دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔

۹۔ حدثنا محمد بن العمان، قال حدثنا یحیی بن یحیی، قال حدثنا وکیع، عن سفیان فذکر مثله باسنادہ۔

(شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۱۳۶ و اسنادہ ایضا قوی)

اس حدیث کی سند سفیان ثوری کے آگے بعینہ وہی ہے جو حدیث (۸) کی ہے اور متن کے الفاظ بھی وہی ہیں۔

۱۰۔ ابو حنیفہ، عن حماد، عن ابراہیم، عن الاسود ان عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کان یرفع یدیه فی اول التکبیر ثم لا یعود لشیء

من ذلك و يؤثر ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم (عقود الجواهر المصنوعة، ج ۱، ص ۱۰۱ و سندہی حلیۃ رجالہ کلہم لغات)

ترجمہ: اسود نخعی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پہلی تکبیر میں رفع یدین کرتے تھے اس کے بعد نماز کے کسی حصہ میں ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے اور اپنے اس عمل کو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے تھے۔ تشریح: یہی وہ حدیث ہے جسے امام اعظم ابو حنیفہؒ نے مناظرہ میں امام اوزاعیؒ سے بیان فرمائی تھی اور ثابت کیا تھا کہ اس کی سند کا ہر رلوٰی فقیہ ہے اور امام اوزاعیؒ لا جواب ہو کر خاموش ہو گئے تھے۔

۱۱- اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ، ثنا محمد بن صالح بن ہانی، ثنا ابراہیم بن محمد بن مخلد الضریر، ثنا اسحاق بن ابی اسرائیل ثنا محمد بن جابر، عن حماد بن ابی سلیمان، عن ابراہیم، عن علقمہ، عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: صلیت -بني السی- صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر، وعمر فلم يرفعوا ايديهم الا عند افتتاح الصلوة (المسالك الكبرى للبيهقي، ج ۲، ص ۷۹-۸۰، وقال الحافظ ابن المارديسي اسناده جيد ورواه ايضا الدارقطني وفيه قال اسحاق وبه فاعده في الصلوة كلها) (۱)

(۱) اس حدیث کے جملہ رلوٰی ثقہ ہیں البتہ محمد بن جابر انھیں الیمامی پر بہت سے ائمہ حدیث نے جرح کی ہے لیکن کسی نے انھیں کذب سے متہم نہیں کیا ہے بلکہ سب انھیں صدوق مانتے ہیں۔ لیکن بڑھاپے میں ٹارینا ہو گئے تھے، حافظہ بھی خراب ہو گیا تھا اور تلقین قبول کر لیتے تھے۔ بایں ہمہ امام ابوحاتم الرازی انھیں ابن لہیعہ پر فوقیت دیتے ہیں اور ابن لہیعہ محققین کے نزدیک حسن الحدیث ہیں اس لیے محمد بن جابر کی حدیث بھی حسن سے کم درجہ کی نہیں ہو سکتی۔ پھر ان سے روایت کرنے والوں میں ایوب سختیانی، عبداللہ بن عون، شعبہ بن الحجاج، سفیان بن عیینہ، سفیان ثوری، دکیج بن الجراح، جریر بن عبد الحمید جیسے اکابر محدثین اور ائمہ جرح ہیں لہذا اگر یہ قابل روایت نہ ہوتے تو یہ اساطین ان سے کیونکر روایت کرتے بالخصوص امام شعبہ اور ایوب سختیانی جو شیوخ سے روایت لینے میں بحد محتاط تھے اور ضعیف رلوٰیوں سے حدیث نہیں لیتے تھے۔ نیز حافظ

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے نماز پڑھی سب نے صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھایا۔

تشریح: حدیث ۸ تا ۱۱ سے بصرہ ثابت ہو رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اکابر اصحاب حضرت ابو بکر و عمر فاروق اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم عام نمازوں میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔ لہذا اس طریقہ کے اولیٰ و افضل ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔

۱۲- حدثنا محمد بن الصباح البزاز، نا شريك، عن يزيد بن ابى زياد، عن عبد الرحمن بن ابى لیلی، عن البراء ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا افتتح الصلاة رفع يديه الى قريب من اذنيه ثم لا يعود (سنن ابی داؤد، ج ۱، ص ۱۰۹)

ترجمہ: حضرت براء رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو ہاتھوں کو کانوں کے قریب تک اٹھاتے پھر اس کا اعادہ نہیں کرتے تھے۔

۱۳- حدثنا هشيم عن يزيد بن ابى زياد، عن عبد الرحمن بن ابى لیلی عن البراء بن عازب قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه الى عنقه ثم يتركهما في الصلاة. (حاشیہ نصب الرایہ، ج ۱، ص ۶۳) پھر حضرات محدثین کا یہ اصول ہے کہ تخطی راوی سے اگر کوئی ثقہ قبل اختلاط روایت کرے یا اس کی روایت کو قابل اعتبار سمجھ کر اس پر عمل کرے تو وہ حدیث معتبر مان لی جاتی ہے اور محمد بن جابر سے ثقہ ثابت راوی اسحاق بن اسرائیل روایت کرنے کے بعد کہتے ہیں "وہ ماخذ من دار قطی، ج ۱، ص ۱۱۱" چنانچہ اسی اصول کے پیش نظر محدث مصر امامہ انور شاہ کشمیری لکھتے ہیں "وقد احدث به اسحاق فيعتر" نخل الفقہین، ص ۹۳۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲ اس روایت کے قوی ثواب بھی موجود ہیں اس لیے اس کے معتبر ہونے میں کسی منصف مزاج کو کلام نہیں ہو سکتا ہے۔

یدیہ حین الفتح الصلاة ثم لم يرفعهما حتى انصرف.“ (جامع المسند

والسنن، ج ۲، ص ۵۶، وقال المحض اخوجه الامام احمد في مسنده، ج ۴، ص ۲۸۲) (۱)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز شروع کرنے کے وقت آپ نے ہاتھوں کو اٹھایا پھر نماز سے فارغ ہونے تک ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

۱۴- حدثنا اسحاق، حدثنا هشيم، عن يزيد بن ابی زياد، عن عبد الرحمن بن ابی ليلى، عن البراء قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين الفتح الصلاة كبر و رفع يديه حتى كادت تحاذيان اذنيه ثم لم يعد (مسند ابو يعلى، ج ۳، ص ۲۴۸)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے اللہ کے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز شروع کی تو تکبیر کہی اور دونوں ہاتھوں کو اٹھایا یہاں تک کہ وہ تقریباً کانوں کے برابر ہو گئے پھر آپ نے (ہاتھوں کے اٹھانے کا یہ عمل) دوبارہ نہیں کیا۔

۱۵- حدثنا اسحاق، حدثنا ابن ادريس قال: سمعت يزيد بن ابی زياد، عن ابن ابی ليلى، عن البراء قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين استقبال الصلاة حتى رأيت ابهاميه قريبا من اذنيه ثم لم يرفعهما.“ (مسند ابو يعلى، ج ۳، ص ۲۴۹)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جس وقت نماز شروع کی تو ہاتھوں کو اٹھایا

(۱) مسند امام احمد میں ”ثم لم يرفعهما حتى انصرف، بانم لا يعود“ وغیرہ جیسے ہم معنی الفاظ نہیں ممکن ہے امام احمد کا طریقہ یہ ہو کہ روایت کے جو الفاظ ان کے نزدیک معلول یا مشکل ہوں انہیں حذف کر دیتے ہوں چنانچہ امام بخاری کے بارے میں اس نوع کے تصرف کا ذکر کیا جاتا ہے دیکھئے فتح الباری ج ۲، ص ۳۵۰ مات ادا لم يتم الركوع، ورتہ ہشتم کی روایت میں دیگر محدثین کے یہاں یہ الفاظ نہ ہوتے۔

یہاں تک کہ میں نے دیکھا آپ کے دونوں انگوٹھے آپ کے کانوں کے قریب ہو گئے اس کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

۱۶- شہد الرزاق، عن ابن عیینة، عن یزید عن عبد الرحمن بن ابی لیلی، عن البراء بن عازب قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیه حتی یری ابهامہ قریبا من اذنیہ، وزاد قال مرة واحدة ثم لا تعد لرفعہما فی تلك الصلوة. (مصنف عبد الرزاق، ج ۲، ص ۷۰-۷۱) ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر (تحریر) کہتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ آپ کے انگوٹھے آپ کے کانوں کے قریب دیکھے جاتے... پھر اس نماز میں دوبارہ ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

۱۷- حدثنا ابوبکرۃ قال حدثنا مؤمل، قال ثنا سفیان، قال حدثنا یزید بن ابی زیاد، عن ابن ابی لیلی، عن البراء بن عازب قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر لافتتاح الصلاة رفع یدیه حتی یکون ابهامہ قریبا من شحمتی اذنیہ ثم لا یعود (شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۱۳۲) ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر تحریر کہتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ آپ کے انگوٹھے آپ کے کانوں کی لو کے قریب ہو جاتے۔ اس کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

۱۸- حدثنا احمد بن علی بن العلاء، ثنا ابو الاشعث، ثنا محمد بن بکر، ثنا شعبۃ، عن یزید بن ابی زیاد قال: سمعت ابن ابی لیلی یقول: سمعت البراء فی هذا المجلس یحدث منہم کعب بن عجرة قال: وایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین افتتح الصلاة یرفع یدیه فی اول تکبیرة. (سنن الدارقطنی، ج ۱، ص ۱۱۰)

ترجمہ: عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے خاص اسی مجلس (یعنی جامع کوفہ) میں حدیث بیان کرتے ہوئے سنا اہل مجلس میں سے ایک حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ حضرت براء رضی اللہ عنہ نے کہا میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب نماز شروع فرماتے تو صرف لول تکبیر (یعنی تکبیر تحریمہ) میں ہاتھوں کو اٹھاتے تھے۔

۱۹- حدثنا يحيى بن محمد بن صاعد، نا محمد بن سليمان لوين، ثنا اسماعيل بن زكرياء، ثنا يزيد بن ابى زياد، عن عبد الرحمن بن ابى ليلي، عن البراء انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة رفع يديه حتى حاذ ابهما اذنيه ثم لم يعد الى شئ من ذلك حتى فرغ من صلاته. (سنن الدار فطی، ج ۱، ص ۱۱۰)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جس وقت آپ نے نماز شروع فرمائی تو دونوں ہاتھوں کو اٹھایا یہاں تک کہ آپ کے دونوں ہاتھ آپ کے کانوں کے مقابل ہو گئے پھر دوبارہ ہاتھوں کو نہیں اٹھایا حتیٰ کہ نماز سے فارغ ہو گئے۔

۲۰- حدثنا ابوبكر الآدمي احمد بن محمد بن اسماعيل، نا عبد الله بن محمد بن ايوب المخرومي، نا علي بن عاصم، نا محمد بن ابي ليلي عن يزيد بن ابى زياد، عن عبد الرحمن بن ابي ليلي عن البراء بن عازب قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قام الى الصلوة فكبر و رفع يديه حتى ساوى بهما اذنيه ثم لم يعد.

(سنن الدار فطی، ج ۱، ص ۱۱۰)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دیکھا کہ جس وقت آپ نماز کے لیے کھڑے ہوئے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھایا یہاں تک کہ انھیں کانوں کے برابر کر دیا اس کے

بعد دوبارہ نہیں اٹھایا۔

۲۱- حدثنا حسين بن عبد الرحمن، انا وكيع، عن ابن ابي ليلى، عن اخيه عيسى، عن الحكم^(۱)، عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن الراء بن عازب قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه حين افتتح الصلوة ثم لم يرفعهما حتى انصرف.

(سنن ابی داؤد، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جس وقت نماز شروع فرمائی تو دونوں ہاتھوں کو اٹھایا اس کے بعد نماز سے فارغ ہونے تک ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

۲۲- حدثنا ابو بكر قال: نا وكيع، عن ابن ابي ليلى، عن الحكم و عيسى، عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن الراء بن عازب ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا افتتح الصلاة رفع يديه ثم لا يرفعهما حتى يفرغ.

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱، ص ۲۶۷)

ترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے اس کے بعد نماز سے فارغ ہونے تک نہیں اٹھاتے تھے۔

۲۳- حدثنا ابن ابي داود قال حدثنا عمرو بن عون، قال انا خالد عن ابن ابي ليلى عن اخيه وعن الحكم عن ابن ابي ليلى عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله.

۲۴- وحدثنا محمد بن العمان قال ثنا يحيى بن يحيى قال حدثنا وكيع عن ابن ابي ليلى عن اخيه و عن الحكم عن ابن ابي ليلى عن

(۱) "عن اخيه عيسى عن الحكم" یہ کتاب ہے صحیح سند یوں ہے عن اخيه عيسى والحكم، یہی مصنف ابن ابی شیبہ ثناء مانی الآثار وغیرہ

البراء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مثله (شرح معنی الآثار، ج ۱، ص ۳۲۰)
 اس حدیث کے الفاظ بعینہم وہی ہیں جو حدیث (۱۷) کے ہیں یعنی نبی کریم
 صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر تحریر کہتے تو ہاتھوں کو یہاں تک اٹھاتے کہ آپ
 کے انگوٹھے آپ کے کانوں کی لو کے قریب ہو جاتے تکبیر تحریر کے بعد ہاتھوں
 کو نہیں اٹھاتے تھے۔

تشریح: متحدہ سندوں سے مروی یہ حدیث بھی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی
 اللہ عنہ سے منقول روایت کی طرح اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔ اس لیے
 ترک رفع یدین ہی لوٹی و افضل ہو گا۔ (۱)

(۱) رفع یدین پھل کرنے والوں کی جانب سے اس حدیث کو ضعیف بتانے کے لیے کہا جاتا ہے۔
 الف: اس حدیث کے ایک مرکزی راوی یزید بن ابی زیاد ضعیف ہیں، آخری عمر میں ان کا حافظہ
 خراب ہو گیا تھا۔

ب: اس روایت کا آخری لفظ ”ثم لا يعود“ اسی خرابی حافظہ کا نتیجہ ہے چنانچہ معروف امام حدیث
 سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ میں نے یزید بن ابی زیاد سے یہ حدیث مکہ معظمہ میں سنی تو اس میں یہ
 لفظ نہیں تھا پھر جب میں کوفہ آیا اور ان سے دوبارہ یہ حدیث سنی تو اس وقت انہوں نے ”ثم
 لا يعود“ کی زیادتی بھی بیان کی جس سے مجھے یہ گمان ہوا کہ لوگوں نے انہیں یہ لفظ پکڑا دیا ہے اور
 وہ خرابی حافظہ کے باعث بے جا بولے ہوئے اسے روایت کرنے لگے ہیں۔ (فظنت انہم لقوه)
 ج: امام سفیان بن عیینہ کے گمان کی تائید تصدیق اس سے ہوتی ہے کہ یزید بن ابی زیاد کے قدیم
 طائفہ مثلاً سفیان ثوری، شعبہ بن الحجاج، سفیان بن عیینہ، ہشیم الواسطی، زہیر بن معاویہ، خالد
 بن عبداللہ الطحان، عبداللہ بن لوریس وغیرہ ہم لا يعود کا لفظ ان سے نقل نہیں کرتے البتہ
 ان کے آخری دور کے شاگرد (جب کہ ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا) سے بیان کرتے ہیں لہذا ”ثم
 لا يعود“ کا اضافہ صحیح نہیں بلکہ امام بخاری کے بقول ”والمحمفوظ ما روی عنہ الثوری و
 شعبہ و ابن عیینہ قلیبما“ یعنی وہی روایت غلطی سے محفوظ اور صحیح ہے جسے یزید بن ابی زیاد
 کے قدیم طائفہ سفیان ثوری، شعبہ، ابن عیینہ وغیرہ روایت کرتے ہیں۔ ان اعتراضات کی

تفصیل کے لیے جرہ رفیع یدین از امام بخاری، ص: ۱۵، سنن ابی داؤد، ج: ۱، ص: ۱۰۹، السنن الکبریٰ از امام بیہقی، ج: ۲، ص: ۷۶، تحفۃ الاحوذی، ج: ۲، ص: ۹۶، حافظ عبدالحق مبارک پوری، مالعون المعبود، ج: ۱، ص: ۵۱، مولانا شمس الحق عظیم آبادی وغیرہ کتابیں دیکھی جائیں۔

ذیل میں ان اشکالات کے جواب ملاحظہ کیجیے۔

(الف) براہ بن عازب رضی اللہ عنہ کی اس روایت کے ایک راوی یزید بن ابی زیاد القرشی الہاشمی ولادہ والکونی پر اگرچہ بعض ارباب جرح و تعدیل نے ان کے مذہب تشیع اور آخر عمر میں حنفیہ خراب ہو جانے کی بنا پر کلام کیا ہے۔ لیکن انہیں علی الاطلاق ضعیف قرار دینا خلاف انصاف ہے۔ کیونکہ امام مسلم یزید بن ابی زیاد کو ان رجُل میں شمار کرتے ہیں جو سچے اور عدالت و مروت کے منافی امور سے بری ہیں، (مقدمہ مسلم صحیح المسلم، ص: ۱۱۶) امام احمد بن صالح کہتے ہیں ”یزید بن ابی زیاد ثقہ ہیں جو لوگ ان میں کلام کرتے ہیں ان کا قول مجھے پسند نہیں۔“ (مدرغ اسلام المسقات لابن الشاہین، ص: ۱۹۷) امام شعبہ ان کے بارے میں کہتے ہیں ”یزید بن ابی زیاد سے حدیثیں لکھنے کے بعد مجھے اس کی کوئی پروا نہیں کہ کسی اور سے احادیث نہ لکھوں۔“ (میزان الاعتدال، ج: ۴، ص: ۲۲۳) امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ ”مجھے معلوم نہیں کہ کسی نے ان کی حدیثیں ترک کر دی ہوں البتہ ان کے مقابلہ میں دوسرے قوی و متفق راوی مجھے زیادہ پسند ہیں۔“ (تہذیب التہذیب، ج: ۱۱، ص: ۲۸۶) سفیان بن یعقوب کہتے ہیں کہ ”تغیر حنفیہ کی بنا پر گو کہ لوگوں نے ان میں کلام کیا ہے پھر بھی وہ عادل و ثقہ ہیں اگرچہ حکم و منصور کے درجہ کے نہ ہوں۔“ امام غزالی انہیں جائز الحدیث کہتے ہیں اور یہ بھی صراحت کرتے ہیں کہ آخر عمر میں ان کا حنفیہ خراب ہو گیا تھا۔ (تہذیب التہذیب، ج: ۱۱، ص: ۲۸۶) امام ابن حبان کہتے ہیں کہ ”یزید صدوق ہیں البتہ بوزرے ہو جانے پر ان کا حنفیہ خراب ہو گیا تھا اور متقین قبول کرنے لگے تھے اس وجہ سے ان کی حدیثوں میں مناکیر داخل ہو گئیں۔ لہذا جن لوگوں نے ان سے تغیر حنفیہ سے پہلے حدیثیں سنیں ان کا سماع صحیح ہے۔“ (تہذیب التہذیب، ج: ۱۱، ص: ۲۸۷) امام ذہبی اس اعتراف کے ساتھ کہ وہ متقین نہیں تھے انہیں الام، المحدث، وکان لومۃ العلم جیسے وقیع الفاظ سے یاد کرتے ہیں اور ان کے لائق اعتبار ہونے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”امام شعبہ نقد رجُل میں کمال مہارت و حذاقت کے باوصف ان سے روایت کرتے ہیں۔“ (سیر اعلام النبلاء، ج: ۶،

ص: ۱۲۹، ۱۳۰) امام بخاری نے صحیح میں ان سے تعلق ایک کلمہ کے معنی کی روایت لی ہے اور امام مسلم اپنی صحیح میں مقروءات ان سے روایت کرتے ہیں۔ امام ترمذی نے ان کی روایتوں کی تحسین کی ہے۔ علاوہ ازیں یہ عطاء بن السائب کے ہم درجہ ہیں اور عطاء بن السائب سے امام بخاری اور اصحاب سنن روایت کرتے ہیں اس لیے علی الاطلاق انھیں ضعیف کہا درست نہیں۔ چنانچہ علامہ احمد شاکر لکھتے ہیں: ”ویزید هذا ضعفه بعضهم من قبل انه شيعي و من قبل انه احتلط في آخر حياته والحق انه ثقة.“ (جامع ترمذی تحقیق و شرح الشیخ احمد شاکر، ج ۱، ص: ۱۹۵) یعنی یزید بن ابی زیاد کو بعض محدثین نے ان کے شیعہ ہونے کی وجہ سے ضعیف کہا ہے اور بعض نے ان کے آخر عمر میں حافظہ خراب ہو جانے کی بناء پر حالانکہ یہی بات یہ ہے کہ وہ ثقہ ہیں۔

ایک ضروری تنبیہ: اس موقع پر یہ بات ذہن نشین رہے کہ مشہور غیر مقلد محدث قاضی شوکانی نے برہائے غلطی زیر بحث یزید بن ابی زیاد القرشی البہامی الکوفی ابو عبد اللہ، کو یزید بن زیاد و بقول بعض بن ابی زیاد القرشی المدمشقی سمجھ لیا اور علما نے جہاں نے یزید دمشقی پر جو شدید جرحیں کی ہیں ان سب کو نیل الاوطار، ج ۱، ص: ۲۷۵ میں زیر بحث یزید بن ابی زیاد کوئی پرچسپاں کر دیں، اور انھیں کی تقلید و اتباع میں مولانا حافظ عبد الرحمن مبارک پوری نے تحت: ۱۰۱، ص: ۲، ج ۲، ص: ۹۶ میں لکھ دیا کہ یزید حسن الحدیث نہیں ہیں اس لیے امام ترمذی نے ان سے مروی حدیث کی تحسین کسی اور وجہ سے کی ہے جب کہ یزید بن ابی زیاد کوئی حسن الحدیث سے کسی طرح بھی کم نہیں ہیں اور امام ترمذی کی تحسین بالکل درست اور بے غبار ہے جس میں کسی تاویل و توجیہ کی ضرورت نہیں۔ بعینہ یہی وہم امام نووی کو مقدمہ مسلم کی شرح میں پیش آگیا ہے جس پر حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب، ج ۱۱، ص: ۲۸۷ پر نقد کیا ہے۔

(ب) راہیہ دعویٰ کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں آخری جملہ ”ثم لا يعود“ یا ”ثم لم يعد“ بعد کا اضافہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ یزید بن ابی زیاد سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ان کے قدیم حلقہ اس جملہ کو نقل نہیں کرتے البتہ ان کی آخری عمر میں (جب کہ ان کا حافظہ خراب ہو گیا تھا اور تلمیذین قبول کرنے لگے تھے) جن لوگوں نے ان سے حدیث کی سماعت کی ہے وہی اس اضافی جملہ کو ان سے نقل کرتے ہیں۔

ان ائمہ حدیث کی جلالہ قدر اور بلند درجہ کی بھرپور احساس و اعتراف کے ساتھ

عرض ہے کہ خود انہی بزرگوں کے مقررہ و مسلّمہ اصول کے لحاظ سے یہ دعویٰ اور اس کی دلیل دونوں محل نظر ہیں، کیونکہ یزید بن ابی زیاد سے ”ثم لا يعود“ یا اس کے ہم معنی الفاظ، مسند ابی یعلیٰ اور جامع السائید والسنن میں ہشیم سے، مصنف عبدالرزاق میں ابن عیینہ سے، شرح معانی الآثار میں سفیان ثوری سے، مسند ابی لیلیٰ میں ابن اور لیس سے، سنن الدار قطنی میں شعبہ، اسامیل بن زکریا اور محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے مذکور ہیں (حدیث ۲۰۲۱۲، ایک بار پھر ملاحظہ کر لی جائیں) اور یہ سب کے سب یزید بن ابی زیاد کے قدیم تلامذہ ہیں بالخصوص شعبہ، سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، ابن اور لیس اور ہشیم کے بارے میں تو خود امام بخاری، امام داؤد اور ابو سعید الدارمی نے صراحت کی ہے کہ یہ یزید مذکور کے قدیم تلامذہ میں داخل ہیں اور جب سفیان بن عیینہ کا سماع قدیم ہے تو محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ، اسامیل بن زکریا اور شریک بھی لازمی طور پر یزید کے قدیم تلامذہ میں شمار ہوں گے کیونکہ یہ تینوں ابن عیینہ سے مرور اور یزید بن ابی زیاد کے ہم وطن کوئی بھی ہیں۔

یزید بن ابی زیاد کے قدیم تلامذہ کی یہ جماعت (جن میں اکثریت حفاظ حدیث کی ہے) ”ثم لا يعود“ یا اس کے ہم معنی الفاظ کی روایت میں متفق ہیں تو پھر یہ کیسے باور کیا جاسکتا ہے کہ اس لفظ کو صرف ان کے آخری دور کے تلامذہ روایت کرتے ہیں قدیم تلامذہ کی روایتیں اس زیادتی سے خالی ہیں۔ اس لیے امام بخاری کے فیعلہ ”والمحفوظ ما روئى سفیان، و شعبہ، و اس عیبہ“ (جزء رفع یدین، ص: ۱۵) کے بموجب ”ثم لا يعود“ کا لفظ محفوظ ہے اور شریک کے تفریبا یزید بن ابی زیاد کی تلقین کی بات محض ایک نکتہ ہے اور والفظ لا یغنی من الحق شیئاً پھر یزید بن ابی زیاد کے تلقین قبول کرنے کے بارے میں امام المحدثین سفیان بن عیینہ سے جو یہ نقل کیا جاتا ہے کہ ”حلتا یرید من ابی زیاد مکتة لہذا کر هنا الحدیث لبس فیہ“ ثم لا يعود“ و قال سفیان فلما قدمت الکوفة سمعت بحدیث بہ فیقول فیہ ”ثم لا يعود“ فطست انہم لقوہ و قال اصحابنا ان حفظہ قد تغیر او قالوا قد اساء

(السنن الکبریٰ، ج: ۲، ص: ۷۶)

امام سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں کہ یزید بن ابی زیاد نے مکہ معظمہ میں ہم سے حدیث بیان لی اور حضرت براء رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث بھی ذکر کی اس میں ”ثم لا يعود“ کا لفظ نہیں تھا پھر جب

میں کوفہ آیا تو ان سے یہی حدیث ”ثم لا یعود“ کے اضافہ کے ساتھ بیان کرتے ہوئے سنی تو مجھے گمان ہوا کہ لوگوں نے انھیں یہ لفظ پکڑ لیا ہے اور انھوں نے اسے قبول کر لیا ہے۔

تو آئیے اس روایت کو تاریخ کے مینہ میں دیکھا جائے کہ تاریخ اس بارے میں ہماری کیا رہنمائی کرتی ہے۔ علمائے اسماء الراجال کے بیان کے مطابق۔

۱- یزید بن ابی زیاد ۳۷ھ میں بمقام کوفہ پیدا ہوئے اور کوفہ ہی میں ۱۳۶ھ میں ۸۹ سال ان کا انتقال ہوا۔

۲- سفیان بن عیینہ ۷۰ھ میں کوفہ میں پیدا ہوئے اور ۱۶۳ھ میں کوفہ سے نقل ہو کر مکہ معظمہ کو وطن بنالیا اور مکہ معظمہ ہی میں ۱۹۸ھ میں ۹۱ سال وفات پائی۔

یزید بن ابی زیاد، اور سفیان بن عیینہ کی ولادت و وفات اور سفیان کے مکہ معظمہ کو وطن بنالینے کی تاریخوں سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

الف- سفیان بن عیینہ کی پیدائش کے وقت یزید بن ابی زیاد کی عمر ۶۰ سال کی تھی۔

ب- ابن عیینہ کی کوفہ سے نقل مکانی یزید بن ابی زیاد کی وفات سے ۲۷ برس بعد ہوئی۔

ج- سفیان کو یزید کے زمانہ حیات سے کل ۲۹ سال ملے اور اس مدت میں دونوں کوفہ ہی میں سکونت پزیر رہے۔

تاریخ کی اس شہادت کے تحت یہ کیسے ممکن ہو گا کہ یزید بن ابی زیاد کی عمر کے ابتدائی زمانہ میں سفیان بن عیینہ نے مکہ معظمہ میں ان سے ملاقات کی اور حدیثیں سنیں۔ تاریخی شہادت سے خود اس روایت کا ثبوت ہی مشتبہ ہو جاتا ہے تو اس کی بنیاد پر ”ثم لا یعود“ کو غیر محفوظ کیونکر کہا جاسکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کی یہ ملاقات مکہ معظمہ میں دوران حج ہوئی ہوگی، تو اس وقت یہ بھی لازمی طور پر ماننا پڑے گا کہ یہ ملاقات یزید بن ابی زیاد کی عمر کے اوائل میں نہیں بلکہ آخری زمانہ میں ہوئی ہے جب کہ وہ بقول محدثین اختلاط کے شکار ہو چکے تھے اس صورت میں سفیان بن عیینہ کی اس روایت کے مقابلہ میں یزید کے قدیم علامہ محمد بن ابی لیلیٰ، شعبہ، اسماعیل بن زکریا، سفیان ثوری، ہشیم، شریک بن عبد اللہ وغیرہ کی روایتیں ہی محفوظ درج ہوگی۔ قدرے۔

حریدہ اس ”ثم لا یعود“ کا لفظ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے نقل کرنے میں یزید بن ابی زیاد

۲۵- حدثنا عبد الله بن ايوب المخرمي و سعدان بن نصر و شعيب بن عمرو في آخرين قالوا: حدثنا سفیان بن عيينة عن الزهري، عن سالم، عن ابيه قال: رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا التفتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي بهما وقال بعضهم حذو منكبيه، و اذا اراد ان يركع و بعد ما يرفع رأسه من الركوع لا يرفعهما، وقال بعضهم: لا يرفع بين السجنتين "والمعنى واحد".

(صحیح ابو عوانہ، ج ۴، ص ۹۰)

ترجمہ: سالم اپنے والد حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا میں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جس وقت آپ نے نماز شروع کی تو دونوں ہاتھوں کو موٹڑھوں کے مقابل تک اٹھایا... پھر رکوع میں جانے کا ہر لہو فرمانے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔ امام ابو عوانہ کہتے ہیں کہ عبد اللہ، سعدان، شعیب وغیرہ میں سے بعض نے یہ بھی بیان کیا کہ دونوں سجدوں کے درمیان (یعنی جلسہ میں) ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

۲۶- حدثنا الصائغ بمكة قال: حدثنا الحميدى قال: حدثنا سفیان،

منفرد اور اکیلے نہیں ہیں کہ اسے ان کا درجہ اور اپنی جانب سے اضافہ کہا جائے۔ بلکہ اس لفظ کو عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے اور دو ثقہ راوی عیسیٰ ابن ابی لیلیٰ اور احکم بن عیینہ بھی روایت کرتے ہیں۔ جیسا کہ سنن ابوداؤد، مصنف ابن ابی شیبہ اور شرح معانی الآثار میں مذکور احادیث ۲۱، ۲۲، ۲۳ سے واضح ہے۔ البتہ عیسیٰ اور احکم کی یہ روایتیں محمد ابن ابی لیلیٰ کی سند سے ہیں اور وہ محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں لیکن حضرات محدثین کی صراحت کے مطابق یہ صدوق، سی الحفظ ہیں، اور اس درجہ کا راوی محدثین کے نزدیک قابل متابعت مانا جاتا ہے، لہذا اس معتبر متابعت سے "ثم لا يعود" کی زیادتی کے سلسلہ میں یزید بن ابی زیاہ تلقین کی جرح سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔

ان تفصیلات سے یہ بات روز روشن کی طرح آشکار ہو جاتی ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی اس روایت پر جو کلام کیا گیا ہے وہ موصول محدثین کے اعتبار سے غیر معتبر ہے اور یہ روایت بلاشبہ لائق استدلال ہے۔

عن الزهري، قال اخبرني سالم، عن ابيه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مثله (صليح ابو عروقه، ج ۲، ص ۹۱)

اس حدیث کے الفاظ و معانی بعینہ و ہی ہیں جو حدیث ۲۵ کے ہیں صرف سند بدلی ہوئی ہے۔

۲۷- حدثنا الحميدى قال حدثنا مفيان، قال حدثنا الزهري، قال اخبرني سالم بن عبد الله، عن ابيه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه و اذا اراد ان يركع و بعد ما يرفع راسه من الركوع فلا يرفع ولا بين السجدين.

(مسند حمیدی، ج ۴، ص ۷۷۷)

ترجمہ: سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز شروع کی تو ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھایا اور رکوع کا ارادہ فرمانے اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد ہاتھوں کو نہیں اٹھایا اور نہ دونوں سجدوں کے درمیان ہاتھوں کو اٹھایا۔

تشریح: مستخرج ابو عوانہ (جو محدثین کے یہاں صحیح بخاری و صحیح مسلم کی طرح کتب صحاح میں شمار ہوتی ہے) اور امام بخاری کے اہم ترین استاذ امام حمید ی کی مسند میں مذکور یہ تینوں حدیثیں سند کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہیں نیز علت و شذوذ سے بھی بری ہیں۔ اور ترک رفع یدین میں بلکہ صریح ہیں۔

رہا بعض علمائے غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ خفی علماء نے اس میں تحریف کر دی ہے، یہ ایک ایسا دعویٰ بے دلیل ہے جس کی علمی دنیا میں پرکاش کی بھی حیثیت نہیں۔ بلکہ یہ خائض بہتان ہے۔ دونوں مذکورہ کتابیں شائع ہو چکی ہیں ان میں ان حدیثوں کو دیکھا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں علماء غیر مقلدین کے استاذ الکمل مولانا سید نذیر حسین محدث کے دو شاگردوں حافظ نذیر حسین معروف بہ زین العابدین اور محی الدین

ریشی کے ہاتھوں کا لکھا ہوا سند حمیدی کا قلمی نسخہ دارالعلوم دیوبند کے کتب خانہ میں موجود ہے جس کا جی چاہے آکر دیکھ سکتا ہے (ملائے عام ہے یا رہا...)۔

۲۸- عن عبد الله بن عون الخزاز، ثنا مالك، عن الزهري، عن سالم، عن ابن عمر، ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه اذا احتج الصلاة ثم لا يعود. (ذكره البيهقي في الخلائط كما في نصب الأئمة ج ۲ ص ۳۰۳) (۱)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف نماز شروع کرنے (یعنی تکبیر تحریمہ) کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔ بعد ازاں دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

تشریح: یہ حدیث ترکہ رفع میں بالکل صریح ہے۔ جس میں کسی تاویل و توجیہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

(۱) امام زبلی نے سند کے ابتدائی حصہ کو تعلقاً حذف کر دیا ہے، سند میں مذکور ہر جہل سے پہلے اگر کوئی راوی ضعیف ہو تا تو محدثین کی عادت کے مطابق اس کا ذکر ضرور کرتے، اور سند کے مذکور حصہ کے پہلے راوی عبد اللہ بن عون الہمالی الثماری (جو مسلم و نسائی کے راوی ہیں) کے علاوہ پوری سند حضرات محدثین کی تصریح کے مطابق اصح الاسانید کے قبیل سے ہے لہذا یہ روایت جس کی تائید امام ابو حوانہ اور امام حمیدی کی ذکر کردہ حدیثوں اور خود حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے عمل سے بھی ہوتی ہے بلا تردد صحیح ہے اور کسی کے بلا وجہ ضعیف کہہ دینے سے ہرگز ضعیف نہیں ہوگی۔ چنانچہ صحاح ستہ کے شارح، محدث جلالہ شیخ عابد سند می لکھتے ہیں:

”قلت لضعيف الحديث لا يثبت بمجرد الحكم و إنما يثبت ببيان وجوه الطعن فيه و حديث ابن عمر الذي رواه البيهقي في خلائطه رجاله رجال الصحيح، فما لرى له ضعفاً بعد ذلك، اللهم الا ان يكون الراوى عن مالك مطعوناً، لكن الاصل العلم لهذه الحديث عندي صحيح لا محالة“ (مواہب اللیة شرح سند ابی حنیفہ قلمی بحوالہ سلف السنن ج ۲ ص ۲۹۸)

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ حدیث میں ضعف محض کسی کے ضعیف کہہ دینے سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس میں اسباب طعن بیان کرنے سے ہو گا اور یہ حدیث جسے امام بیہقی نے خلائیات میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے اس کے رجال صحیحین کے

۲۹- ابن وہب، عن مالک بن انس، عن ابن شہاب، عن سالم بن عبد اللہ، عن ابیہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یرفع یدہ حدو منکیہ اذا اتضح التکبیر للصلاة. (المندوبہ الکبریٰ، ج ۱، ص ۲۹)

ترجمہ: سالم بن عبد اللہ اپنے والد حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیر تحریرہ کے وقت ہاتھوں کو کندھوں کے برابر اٹھاتے تھے۔

تشریح: مذہب مالکی کی عظیم و معتمد ترین کتاب ”المندوبۃ الکبریٰ“ میں یہ حدیث ترک رفع یدین کی دلیل میں پیش کی گئی ہے۔ جس کے راوی امام مالک کے مشہور شاگرد ابن وہب ہیں نیز امام مالک کے ایک دوسرے فاضل تلمیذ ابن القاسم بھی امام مالک سے اس حدیث کی روایت کرتے ہیں اس لیے اس کے صحیح ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔

البتہ حدیث میں رکوع میں جانے کے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے بعد ترک رفع یدین کا لفظ ذکر نہیں لیکن حدیث پاک میں شرط یعنی ”اذا اتضح التکبیر للصلاة“ کو مؤخر اور جزا یعنی ”کان یرفع یدہ“ کو مقدم کر کے رفع

رجل ہیں، لہذا سند کے صحیح ہونے کے بعد اس میں کوئی ضعف مجھے معلوم نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر امام مالک سے نقل کرنے والے راوی مجرد ہوں تو (دوسری بات ہے) اور ان میں جرح ثابت نہیں (لہذا اس عدم ثبوت کی صورت میں اصل کے لحاظ سے ان میں عدم جرح ہی ہوگی۔ اس لیے میرے نزدیک یہ حدیث جینی طور پر صحیح ہے۔

محض اس بنیاد پر کہ یہ روایت حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی معروف حدیث کے خلاف ہے اسے مطلوب و موضوع کہنا درست نہیں۔ کیونکہ اس بنیاد پر تو جن ائمہ حدیث و فقہ کے نزدیک ترک رفع کی صحت تحقیق ہو چکی ہے وہ رفع یدین کی مثبت ساری روایتوں کو موضوع و مطلوب کہہ دیں تو کیا ان کا یہ قول قابل قبول ہو سکتا ہے؟ اگر نہیں تو جن حضرات نے محض اسی بناء پر اس صحیح الاسناد حدیث کو ضعیف اور مطلوب و موضوع کہہ دیا ہے ان کی یہ بات کس طرح قبول کی جاسکتی ہے۔

یدین کو تکبیر تحریمہ کے ساتھ محدود و محصور کر دیا گیا ہے کیونکہ کلام عرب کا مشہور ضابطہ ہے کہ ”التقديم ما حقه التأخير بفيد الحصر“ اس لیے تکبیر تحریمہ کے علاوہ ترک رفع یدین پر حضرات مالکیہ وغیرہ کا اس حدیث سے استدلال بلاغبار صحیح ہے اور جن لوگوں نے مسئلہ زیر بحث میں اس حدیث سے استدلال پر اعتراض کیا ہے وہ برائے اعتراض ہی ہے۔

۳۰- حدثنا محمد بن عثمان بن ابی شیبہ، حدثنا محمد بن عمران بن ابی لیلی، حدثنی ابی، عن ابن ابی لیلی، عن الحكم، عن مقسم، عن ابن عباس، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا ترفع الایدی الا فی سبعة مواطن ا حین یفتتح الصلاة، و حین یدخل المسجد الحرام فینظر الی البیت، و حین یقوم علی الصفا، و حین یقوم علی المروة، و حین یقف مع الناس عشية عرفة و بجمع و بالمقامین حین یرمی الجمرة. (رواه الطبرانی فی معجمه کمالی نصب الرأية، ج: ۱، ص: ۳۹۰، و ذکره البخاری فی جزء رفع الیدین تعلیقا، ص: ۴۵، وقال التواب صدیق حسن خان القزوالی: سندہ جید، نزل الاہواء، ص: ۴۴)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اللہ کے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاتھ نہ اٹھائے جائیں مگر سات جگہوں میں، جب نماز شروع کی جائے، جب مسجد حرام میں داخل ہو اور بیت اللہ پر نگاہ پڑے اور جب صفا و مروہ پر کھڑا ہو، اور جب لوگوں کے ساتھ بعد زوال عرفہ میں وقوف کرے اور جب مزدلفہ میں وقوف کرے اور دونوں جمرہ کی رمی کے وقت۔

تشریح: اس حدیث میں قصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے اس لیے، وتر، جنازہ، عیدین، دعا وغیرہ کے موقع پر رفع یدین کے یہ حدیث مخالف نہیں ہے۔

اس حدیث پاک سے بھی بصراحت ثابت ہوتا ہے کہ عام نمازوں میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا جائے گا۔

۳۱- حدثنا احمد بن شعيب ابو عبد الرحمن نسائي، ثنا عمرو بن يريد ابو بريد الجرمي، ثنا سيف بن عبيد الله، ثنا ورقاء عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: السجود على سبعة اعضاء: اليدين، والقدمين، والركبتين، والجبهة، ورفع الايدي اذا رايت البيت، وعلى الصفاء والمروة وبعرفة، وعند رمي الجمار، واذا اقيمت الصلاة (معهم كبير طبراني، ج ۱۱، ص ۳۵۲) وقال الهيثمي وفي الاسناد الاول محمد بن ابي ليلى وهو من الحفاظ و حديثه حسن انشاء الله، وفي الثاني عطاء بن السائب وقد اختلط "مجمع الروقد، ج ۲، ص ۲۳۸ وقال العزيزي شارح الجامع الصغير: قال الشيخ: حديث صحيح" (بيل العرفدين، ص ۱۳۷) (۱)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ سجدہ سات اعضاء پر ہوتا ہے۔ دونوں ہاتھ، دونوں پیر، دونوں گھٹنے اور پیشانی پر اور رفع یدین ان موقعوں پر ہوتا ہے۔ جب بیت اللہ دیکھے، اور صفا و مروہ پر، عرفہ میں (وقوف کے وقت) رمی جمار کے وقت، اور جب نماز شروع کی جائے۔

(۱) ورقاء بن عمرو البشکری ابو بشر الکوفی امام شعبہ کے ہم عصر ہیں اور حضرات محدثین کے نزدیک شعبہ کا عطاء سے سماع قدیم و صحیح ہے۔ اس لیے بظاہر ورقاء کا سماع بھی قدیم ہی ہو گا کیونکہ ابن حبان نے صراحت کی ہے کہ عطاء بن السائب آخری عمر میں اختلاط کے شکار ہو گئے تھے اور ان میں اس درجہ کا اختلاط بھی نہیں تھا کہ وہ روایات سے ہٹ جاتے، علاوہ ازیں امام طبرانی نے یہ حدیث امام نسائی سے روایت کی ہے اور امام نسائی کی یہ عادت معروف ہے کہ وہ بلا واسطہ یا بالواسطہ کسی ساقط و متروک سے روایت نہیں کرتے اس لیے اس کی سند بلاشبہ صحیح ہے۔ رہا مسئلہ مرفوع و موقوف کے اختلاف کا تو یہ روایت دونوں طرح سے ثابت ہے پھر اس نوع کے اختلاف میں اکثر محدثین زیادتی ثقہ کا اعتبار کر کے مرفوع کو ترجیح دیتے ہیں اس لیے یہ علحدہ بھی روایت کی صحت پر اثر انداز نہیں ہوگی۔

۳۲- حدثنا ابن داؤد، قال حدثنا نعيم قال حدثنا الفضل بن موسى قال ثنا ابن ابي ليلى عن نافع عن ابن عمر، وعن الحكم عن مقسم عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ترفع الايدي في سبع مواطن: في افتتاح الصلاة، و عند البيت، وعلى الصفا والمروة، وبعرفات، وبالمزدلفة، وعند الجمرتين.

(شرح معانی الآثار، ج: ۱، ص: ۳۹۰ و مسندہ حسن)

ترجمہ: محمد ابن ابی لیلیٰ بواسطہ نافع حضرت عبد اللہ بن عمر سے اور بواسطہ الحكم عن مقسم حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا سات موقعوں پر ہاتھ اٹھائے جائیں، ابتدائے نماز میں (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت) بیت اللہ کو دیکھنے کے وقت، صفا و مروہ پر، عرفات میں (بعد زوال و قوف کے وقت) مزدلفہ میں (بوقت و قوف) اور جمرتین پر کنکری مارنے کے وقت۔

تشریح: حدیث ۳۰ کی طرح ۳۱ و ۳۲ میں بھی اسی بات کی تعلیم دی گئی ہے کہ عام نمازوں میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا جائے گا۔

۳۳- حدثنا مسدد، نا يحيى، عن ابن ابي ذئب، عن سعيد بن مسعان، عن ابي هريرة قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل في الصلوة رفع يديه مَدًّا. (مسند ابن داؤد، ج: ۱، ص: ۱۱۰ و سکت ہو والمزنی و قال القاضي الشوكاني لا مطمئن في اسناده، بيل الاوطار، ج: ۲، ص: ۱۹۷ و اخرجه الترمذی فی جامعہ، ج: ۱، ص: ۶۰ و النسائی، ج: ۱، ص: ۱۳۱)

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں داخل ہوتے (یعنی تکبیر تحریمہ کہتے) تو ہاتھوں کو خوب بلند کر کے اٹھاتے تھے۔

تشریح: اس حدیث کو امام ابو داؤد نے باب ”من لم يذكر الرفع عند الركوع“ کے تحت ذکر کر کے تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع وغیرہ کے وقت ترک رفع یدین پر اس سے استدلال کیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اس حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رفع یدین اور اس کی کیفیت کو بیان کر رہے ہیں اور صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کے اٹھانے کا ذکر کیا اگر دیگر تکبیروں کے وقت بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھوں کو اٹھاتے تو اس کا ذکر بھی ضرور کرتے۔

۳۴- عن نعيم المجرم و ابى جعفر القارى عن ابى هريرة انه كان يرفع يديه اذا افتتح الصلاة و يكبر كلما خفض و رفع ويقول: انا اشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم. (التبهد للحافظ ابن عبد البر، ج: ۹، ص: ۲۱۵)

ترجمہ: نعيم المجرم اور ابو جعفر قاری حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جب نماز شروع کرتے تو رفع یدین کرتے (اور بقیہ) جھکنے و اٹھنے کے وقت صرف تکبیر کہتے تھے اور فرماتے تھے کہ میں تم میں سب سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے ساتھ مشابہت رکھتا ہوں۔

تشریح: اس مرفوع روایت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدین کرتے تھے۔

۳۵- عن عبد الرحيم بن سليمان، عن ابى بكر النهشلى، عن عاصم بن كليب، عن ابيه، عن على، عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يرفع يديه فى اول الصلاة ثم لا يعود. (العلل الواردة فى الاحاديث النبوية، ج: ۴، ص: ۱۰۶) ”وقد انفرد برفعه عبد الرحيم سليمان وهو ثقة“

ترجمہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم

ابتداء نماز (یعنی تکبیر تحریرہ کے وقت) رفع یدین کرتے تھے پھر دوبارہ نہیں کرتے تھے۔

تشریح یہ حدیث بھی اپنے مفہوم میں واضح ہے اور اس بارے میں صریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیر تحریرہ میں رفع یدین کرتے تھے۔

۳۶- حدثنا ابو النصر، حدثنا عبد الحمید بن بہرام الفرازی، عن شہر بن حوشب، حدثنا عبد الرحمن بن غنم، ان ابا مالک الاشعری جمع قومه فقال يا معشر الاشعريين اجتمعوا واجمعوا نساءكم و ابناءكم، اعلکم صلاة النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی لنا بالمدينة، فاجتمعوا وجمعوا نساءهم و ابناءهم، فتوضاء و اراهم کیف يتوضاء فاحصى الوضوء الى اماكنه حتى لما فاء الفی وانكسر الظل قام فاذن فصف الرجال فی ادنى الصف و صف الولدان خلفهم و صف النساء خلف الولدان ثم اقام الصلاة فتقدم فرفع يديه فكبر فقراء فاتحة الكتاب و سورة يسرهما ثم كبر فركع فقال سبحان الله و بحمده ثلاث مرات ثم قال سمع الله لمن حمده و استوى قائما ثم كبر و خرّ ساجدا ثم كبر فرفع راسه ثم كبر فسجد ثم كبر فانهض قائما فكان تكبيره في اول ركعت ست تكبيرات و كبر حين قام الى الركعة الثانية فلما قضى صلاته اقبل الى قومه بوجهه فقال احفظوا تكبيرى و تعلموا ركوعى و سجودى فانهما صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كان يصلى لنا كذا الساعة من النهار. الحديث (مسند امام احمد، ج ۵، ص ۳۴۳ و جامع المسانيد والسنن لابن كثير، ج ۱۳، ص ۴۵۳، ۴۵۴ و اساده حسن) (۱)

(۱) ابوالفتح، امام احمد بن حنبل کے شیخ، ثقہ و ثبت ہیں۔ (تقریب ص: ۵۷۰) عبد الحمید صاحب شہ بن حوشب، صدوق ہیں (تقریب ص: ۲۳۳) شہ بن حوشب اگرچہ مختلف یہ ہیں

ترجمہ: عبدالرحمن بن غنم بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابومالک اشعری رضی اللہ عنہ نے اپنی قوم کو اکٹھا کرنے کا ارادہ کیا اور فرمایا کہ اشعریو جمع ہو جاؤ اور اپنی عورتوں اور بچوں کو بھی اکٹھا کر لو، میں تمہیں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سکھاؤں گا جو آپ ہمیں مدینہ میں پڑھایا کرتے تھے۔ تو سارے مرد، ان کی عورتیں اور لڑکے اکٹھا ہو گئے۔ (پہلے) حضرت ابومالک نے وضو کیا اور انہیں دکھایا کہ کیسے وضو کیا جاتا ہے۔ اور پانی کو سارے اعضاء وضو تک اچھی طرح پہنچایا۔ اور جب سایہ ڈھل گیا اور اس کی شدت کم ہو گئی تو کھڑے ہوئے اور لقمان دی پھر امام کے بالکل قریب مردوں کی صف قائم کی اور مردوں کے پیچھے بچوں کی اور ان کے پیچھے عورتوں کی صف بنائی پھر اقامت ہوئی اور حضرت ابومالک لامت کے لیے آگے بڑھے اور ہاتھوں کو اٹھایا پھر تکبیر (تحریر) کہی، اس کے بعد آہستہ سے فاتحہ اور سورۃ پڑھی پھر تکبیر کہہ کر رکوع کیا اور اس میں تین بار سبحان اللہ و بحمدہ پڑھا پھر سمح اللہ لمن حمدہ کہا اور سیدھے کھڑے ہو گئے پھر تکبیر کہی اور سجدہ میں چلے گئے، پھر تکبیر کہی اور سجدہ سے سر اٹھایا پھر تکبیر کہی اور دوسرے سجدہ میں گئے پھر تکبیر کہی اور سیدھے کھڑے ہو گئے۔ آپ کی کل تکبیریں پہلی رکعت میں چھ ہوئیں۔ اور اس وقت بھی تکبیر کہی جب دوسری رکعت کے واسطے کھڑے ہوئے۔ اور جب نماز مکمل کر لی تو اپنی قوم کی جانب متوجہ ہوئے اور فرمایا میری

لیکن امام بخاری انہیں حسن اللہ عت کہتے ہیں، امام احمد، ابن معین، مجلی اور یعقوب بن شبہ ان کی توثیق کرتے ہیں۔ (میزان الاحوال، ج: ۲، ص: ۲۸۴) حافظ ابن القطن قاضی کہتے ہیں ان کی تصحیف کرنے والوں کی کوئی صحیح دلیل میں نے نہیں سنی بلکہ پر جو جرحیں کی گئی ہیں یا تو وہ غلط ہیں یا غیر معزز۔ (بیان الوہم والایہام، ج: ۳، ص: ۳۲۱) امام ذہبی صراحت کرتے ہیں کہ محدثین کی ایک جماعت ان سے احتجاج کرتی ہے۔ عبدالرحمن بن غنم کبدشات تابعین سے ہیں اور بعض اصحاب رجال انہیں صحابہ میں شمار کرتے ہیں۔ (تقریب، ص: ۳۲۸) اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ یہ روایت جید السند ہے۔

تکبیروں کو یاد کر لو اور میرے رکوع و سجدہ کو سیکھ لو کیونکہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے جو آپ ہمیں دن کے اسی حصہ میں پڑھایا کرتے تھے۔

تشریح: صحابی رسول ابومالک اشعری رضی اللہ عنہ اپنی قوم کو سنت کے مطابق نماز سکھانے کے لیے کس قدر اہتمام سے سارے مرد و زن اور بچوں کو جمع کیا اور عملی طور پر انھیں تعلیم دینے کی غرض سے جو نماز انھیں پڑھائی اس میں صرف تکبیر تحریمہ کے موقع پر رفع یدین کیا اور بقیہ جھکنے اور اٹھنے کی حالت میں صرف زبانی تکبیر پر اکتفاء کیا۔ پھر نماز پوری کر لینے کے بعد مزید اہتمام و تنبیہ کے لیے فرمایا کہ میں نے جس طرح اور جتنی بار تکبیریں کہی ہیں انھیں یاد رکھنا نیز میرے رکوع و سجدہ کرنے کی کیفیت کو بھی اچھی طرح سمجھ لو کیونکہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں ہمیں اسی طرح نماز پڑھایا کرتے تھے۔ یہ ساری تفصیلات بتا رہی ہیں کہ پوری نماز میں صرف ایک بار تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اور صحابہ اہتمام کے ساتھ اپنے اہل خاندان کو اسی سنت کی تعلیم دیتے تھے۔

۳۷- اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ، عن ابی العباس محمد بن یعقوب، عن محمد بن اسحاق، عن الحسن بن الربیع، عن حفص بن غیاث عن محمد بن ابی یحییٰ، عن عباد بن الربیع، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا التحت الصلاة رفع یدیه فی اول الصلاة، ثم لم یرفعهما فی شیء حتی یفرغ۔ (الحلائل للبیہقی کما فی مصاب الرایۃ، ج ۱،

ص ۳۰۳ و قال المحدث کشمیری لہو مرسل جید، بل العرفدین، ص ۱۳۳ و مرسل القرون الثلاثة مقبول عند الجمهور لاسیما اذا اعتصد)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کے بیٹے عباد سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تھے تو ابتداء نماز میں (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت) ہاتھوں کو اٹھاتے تھے، اس کے بعد نماز کے کسی حصہ میں

ہاتھوں کو نہ اٹھاتے یہاں تک کہ نماز سے فارغ ہو جاتے۔
 تشریح اس جید السند مرسل روایت سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرات
 تابعین کے یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی عمل معلوم و معروف تھا کہ
 آپ صرف تکبیر تحریرہ کے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔
 اور جمہور علمائے متقدمین کے نزدیک مرسل روایت سے استدلال درست
 ہے اور اگر مرسل کی تائید دوسری حدیث سے یا اقوال صحابہ سے ہو جائے تو اس
 وقت مرسل کو ضعیف ماننے والوں کے نزدیک بھی وہ قابل استدلال ہو جاتی ہے۔
 گذشتہ سطور میں ترک رفع سے متعلق جتنی روایتیں پیش کی گئی ہیں وہ سب اس کی
 مؤید ہیں ”کما هو ظاہر“



آثار صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین

۱۔ اثر شیخین رضی اللہ عنہما

اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ، ثنا محمد بن صالح بن ہانی، ثنا ابراہیم بن محمد بن مخلد الضریر، ثنا اسحاق بن ابی اسرائیل، ثنا محمد بن جابر، عن حماد بن ابی سلیمان، عن ابراہیم، عن علقمہ، عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وابی بکر، و عمر فلم یرفعوا ایدیہم الا عند افتتاح الصلاة (السنن الکبریٰ للبیہقی، ج ۲، ص ۷۹-۸۰) و قال الحافظ ابن المار دینی اسنادہ جید، و رواہ ایضا الدار قطنی و فیہ قال اسحاق و بہ ناخذ فی الصلاة کلہا.

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے پیچھے نماز پڑھی ان حضرات نے صرف کبیر تحریر کے وقت ہاتھوں کو اٹھایا۔

۲۔ اثر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ

حدثنا یحییٰ بن آدم، عن حسن بن عیاش، عن شہد المملک بن اسجر، عن الزبیر بن عدی، عن ابراہیم، عن الاسود، عن علی بن عیسیٰ، عن عمر فلم یرفع یدیہ فی شی من صلاتہ الا حین افتتح الصلاة، قال عبد المملک: و رأیت الشعبي و ابراہیم و ابا اسحاق لا یرفعون ایدیہم الا حین یفتحون الصلاة (مصف ایب ابی شہد، ج ۱، ص ۲۶۸، و شرح معانی الآثار و

قال الطحاوی "وہو حلیث صحیح" ج ۱، ص ۱۳۳ و قال الحافظ ابن حجر "رجالہ ثقات" المبراہ، ص ۸۵

ترجمہ مشہور تابعی امام اسود بن یزید بیان کرتے ہیں کہ میں نے خلیفہ ثانی فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے ساتھ نماز پڑھی، انھوں نے بجز ابتدائے نماز کے کسی بھی موقع پر رفع یدین نہیں کیا۔

سند کے ایک راوی عبد الملک بن ابجر کہتے ہیں میں نے امام شعبی، امام ابراہیم نخعی اور ابواسحاق سبعمی کو دیکھا یہ ائمہ حدیث صرف تکبیر تحریرہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

تشریح مشہور تابعی اسود بن یزید حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں دو سال رہے اور حضرت فاروق اعظم کے کہنے سے نماز میں تطبیق ترک کر دی تھی۔ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان کر رہے ہیں کہ آپ صرف تکبیر تحریرہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

اس صحیح اثر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام شعبی، ابراہیم نخعی اور ابواسحاق السبعمی رفع یدین نہیں کرتے تھے یہ تینوں مشہور تابعی ہیں بالخصوص امام شعبی تو ایسے جلیل القدر تابعی ہیں کہ دو، چار نہیں بلکہ پانچ سو صحابہ کی زیارت کی ہے اور ان سے انتساب علم و فضل کیا ہے۔ اسی طرح امام ابراہیم نخعی اور ابواسحاق بھی اپنے علم و فضل اور تعلق فی الدین کے لحاظ سے اکابر تابعین میں شمار ہوتے ہیں۔

۳۔ اثر حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ

حدثنا وکیع، عن ابی بکر بن عبد اللہ بن قطاف، الہشلی، عن عاصم بن کلیب، عن ابیہ، ان علیا کان یرفع یدیه اذا افتتح الصلاۃ ثم لا یعود، مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۲۶۷، و شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۱۳۲، و قال الحافظ

الترمذی "وہو اثر صحیح" مص المبراہ، ج ۱، ص ۲۰۶ و قال الحافظ ابن حجر "رجالہ ثقات" المبراہ، ص ۸۵ و قال العلامة العینی "صحیح علی شرط مسلم" عمدۃ القاری، ج ۵، ص ۲۷۴

ترجمہ: حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے تلمیذ کلیب بن شہاب کوئی روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ جب نماز شروع کرتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے تھے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔

۳- قال محمد اخبرنا ابو بکر بن عبد اللہ النهشلی، عن عاصم بن کلیب الجرمی، عن ابیہ و کان من اصحاب علی، ان علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ کان یرفع یدیه فی التکیبۃ الاولیٰ الیٰی یفتح بها الصلاۃ ثم لا یرفعہما فی شی من الصلاۃ (۱)۔ (موطا امام محمد، ص ۹۴) ترجمہ۔ حضرت علیؑ کے شاگرد کلیب جرمی بیان کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ پہلی تکبیر میں جس سے نماز شروع کی جاتی ہے رفع یدین کرتے تھے۔ اس کے بعد نماز کے کسی حصہ میں ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

(۱) اس صحیح اور ترک رفع یدین میں صریح اثر کو غیر معتبر ٹھہرانے کی غرض سے امام بیہقی اپنی مشہور کتاب ”معرفۃ السنن والآثار میں رقم طراز ہیں ”لیس ابو بکر ممن یصح بروایتہ“ ابو بکر نہشلی ان روایوں میں نہیں ہیں جن کی روایت سے دلیل و محنت پکڑی جائے۔

حالانکہ ابو بکر نہشلی سے امام مسلم نے اپنی صحیح میں احتجاج کیا ہے، امام یحییٰ بن معین اور علی بن ابی نعیم نے بھی اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے، امام ذہبی انھیں حسن الحدیث و صدوق کہتے ہیں، اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں ”صدوق دمی مالا رحاء“ (دیکھئے خلاصۃ بیضاویہ للخرزجی، میزان الاعتدال اور تقریب) ائمہ رجال کی اس واضح توثیق کے باوجود امام بیہقی کا ان کے بارے میں ”لا یعتج بروایتہ“ کہنا انصاف سے بعید اور اپنے مذہب مختار کی کلی پاسداری ہے۔ امام بیہقی کے اس رویہ پر تبصرہ کرتے ہوئے امام تیمیہ لکھتے ہیں ”امام بیہقی تعصب سے کام لیتے ہیں الخ۔“ غیۃ اللمعی، ج ۲، ص ۸، اور مولانا عبد الرحمن مبارک پوری نے ان کے متعلق اپنی تحقیق ان لفظوں میں بیان کی ہے۔ ”امام بیہقی اگرچہ محدث مشہور ہیں مگر ان کا کوئی قول باادلیل معتبر نہیں ہو سکتا۔“ تحقیق الکلام، ج ۲، ص ۱۳۲

اس لیے ابو بکر نہشلی سے متعلق امام بیہقی کے اس قول باادلیل بلکہ خلاف دلیل کا کچھ اعتبار نہیں اور یہ اثر بلا غبار صحیح ہے۔

۵- قال محمد اخبرنا محمد بن ابان بن صالح عن عاصم بن كليب الجرمي، عن ابيه قال: رأيت علي بن ابي طالب رفع يديه في التكبير الاولى من الصلاة المكتوبة ولم يرفعهما فيما سوى ذلك". (۱)

(۱۸۶۶ھ، ص ۹۱: ۹۲)

ترجمہ: کلب جری کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انہوں نے فرض کی پہلی تکبیر (تکبیر تحریمہ) میں رفع یدین کیا اس کے علاوہ ہاتھوں کو نہیں اٹھایا۔

تشریح: متعدد سندوں سے مروی یہ صحیح اثر بھی تکبیر تحریمہ کے علاوہ ترک رفع یدین میں صریح ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع یدین کی روایت کرتے ہیں لیکن آپ کے بعد ترک رفع یدین کو اپنا معمول بنایا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مستقل عمل ترک رفع یدین کا تھا۔

اثر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

۶- حدثنا وكيع، عن مسهر، عن ابي معشر، عن ابراهيم، عن عبد الله انه كان يرفع يديه في اول ما يستفتح ثم لا يرفعهما" (مصنف ابن أبي شيبة ج ۴، ص ۴۶۷، وقال الحافظ ابن الترمذی: وهذا سند صحيح، الجوهري النفي مع

(۱) امام محمد بن حسن البغوی کے نسخ محمد بن ابان کوئی کی اگرچہ محدثین کی ایک جماعت نے تصحیف کی ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ قدوة المحدثین امام بخاری ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "ليس بالحافظ عندهم التزيين الصريح" ۲۱۳ اور کتب الصغار میں ليس بالقوي کہا ہے اور امام ابو حاتم لاری کہتے ہیں ليس بالقوي يكتف حليته ولا يحتج" تعجيل المنفعة ص ۲۳۶، حافظ عبدالحق الاشملي لکھتے ہیں "كان من رؤس المرجئة فكلم فيه من اجل ذلك يكتف حليته" حافظ ابن القطان ان کی تائید کرتے ہوئے لکھتے ہیں "وهو كما قال" بيان البراهين والاسهام ج ۳، ص ۲۲۳۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں قال احمد: "لم يكن ممن يكتف".

اثر جرج جو تھیل کے ابن اقول سے ظاہر ہے کہ محمد بن ابان کہہ کر کم فائق صالح ہیں۔ لہذا اس سحر حاجت سے ابو بکر ہنثلی کو حرید تقویت حاصل ہو جاتی ہے اور بعض محدثین نے ان کے فکر کی جو بات کہی ہے وہ بھی ختم ہو جاتی ہے۔

السنن الکبریٰ للبیہقی، ج ۴، ص ۷۹، و ابراہیم لم یسمع من ابن مسعود ولكن مرسله عن ابن مسعود في حكم الموصول كما هو مقرر عند المحققين)
ترجمہ: ابراہیم نخعی حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود نماز شروع کرنے کے وقت ہاتھوں کو اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

۷۔ حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا احمد بن یونس قال ثنا ابو الاحوص، عن حصین، عن ابراهیم قال کان عبد اللہ لا یرفع یدیه فی شی من الصلاة الا فی الافتتاح۔ (شرح معنی الآثار، ج ۲، ص ۳۳، و قال المحدث البیہقی و اسنادہ مرسل جید، آثار السنن، ص ۱۰۹)

ترجمہ: ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ رفع یدین نہیں کرتے تھے نماز کے کسی حصہ میں سوائے شروع کے۔
تشریح: حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں بلا اختلاف یہی منقول ہے کہ وہ عام نمازوں میں صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے اور اسی کی اپنے غلامانہ کو تعلیم بھی دیتے تھے۔

اثر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ

۸۔ اخبرنا مالک، اخبرنی نعیم المجمر و ابو جعفر القاری، ان ابا هريرة كان يصلي بهم فكبر كلما خفض و رفع، وقال القاری و كان یرفع یدیه حين یكبر و یفتح الصلاة۔ (موطاء امام محمد ص ۹۰، کتاب الطہارۃ، ج ۲، ص ۹۵، و مسندہ صحیح)

ترجمہ: نعیم ابی بکر اور یزید بن القعلق ابو جعفر القاری بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہمیں نماز پڑھاتے تھے تو ہر جھکنے اور اٹھنے کے وقت تکبیر کہتے تھے، ابو جعفر نے مزید یہ وضاحت کی کہ نماز شروع کرتے وقت جب تکبیر (تحریمہ) کہتے تو ہاتھوں کو اٹھاتے تھے۔

اثر عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

۹- حدثنا ابوبکر بن عیاش، عن حصین، عن مجاہد قال: ما رأیت ابن عمر یرفع یدیه الا فی اول ما یفتتح. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۲۶۸، ورجال اسنادہ رجال البخاری)

ترجمہ: امام مجاہد بیان کرتے ہیں کہ میں نے نہیں دیکھا حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو رفع یدین کرتے ہوئے سوائے ابتداء نماز کے۔

۱۰- حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا احمد بن یونس قال ثنا ابوبکر بن عیاش، عن حصین، عن مجاہد قال: صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدیه الا فی التکبیر الاولی من الصلاة (شرح معانی الآثار، ج ۱، ص ۳۳، ابوالفداء العلامۃ العینی، اسنادہ صحیح، عمدۃ القاری، ج ۵، ص ۲۷۳) (۱)

ترجمہ: مشہور تابعی امام مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے پیچھے میں نے نماز پڑھی انھوں نے صرف تکبیر اولیٰ (یعنی تکبیر تحریمہ) میں رفع یدین کیا۔

۱۱- قال محمد اخبرنا محمد بن ابان بن صالح، عن عبد العزیز بن

(۱) امام بخاری کے استاد ابوبکر بن ابی شیبہ اور امام طحاوی سے مروی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے اس اثر کے تمام راوی ثقہ اور بخاری کے رجال ہیں اس لیے اس کے صحیح ہونے میں کیا تردد ہو سکتا ہے۔ اس صحیح اثر سے بصراحت ثابت ہے کہ رفع یدین کے راوی حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما خود رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

رہا بعض حضرات کا اس اثر کی سند میں یہ کلام کہ سند کے ایک راوی ابوبکر بن عیاش آخری عمر میں خرابی حافظہ کے شکار ہو گئے تھے اور ایسے راوی کی روایت محدثین کے یہاں ضعیف ہوتی ہے۔ لہذا یہ روایت ضعیف ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابوبکر بن عیاش صحیح بخاری کے راوی ہیں، اور انھوں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے اس اثر کو حافظہ خراب ہونے سے پہلے روایت کیا ہے، کیونکہ اس اثر کو ان سے نقل کرنے والے احمد بن یونس ہیں جیسا کہ طحاوی کی سند سے ظاہر ہے اور حضرات محدثین کے نزدیک غلط کی قدیم روایتیں بغیر کسی تردد کے مقبول مانی جاتی ہیں چنانچہ خود امام

حکیم قال رأیت ابن عمر یرفع یدیه حذاء اذنیه فی اول تکبیرة الفلاح الصلاة ولم یرفعهما فیما سوی ذلك. (موطاء، امام محمد، ص: ۹۳، ۹۴) وفیه محمد بن ابان وهو صالح للمتابعة

ترجمہ: عبد العزیز بن حکیم معروف بہ ابن ابی حکیم کا بیان ہے کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ وہ نماز کے شروع میں لول تکبیر (تکبیر تحریمہ) کے وقت ہاتھوں کو کانوں کے برابر اٹھاتے تھے اس کے علاوہ ہاتھوں کو نہیں اٹھاتے تھے۔

اثر حضرت عبد اللہ بن عباس

۱۲- حدثنا ابن فضیل، عن عطاء، عن سعید بن جبیر، عن ابن عباس قال: لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن، اذا قام الی الصلاة، و اذا رای

بخاری نے ”صحیح بخاری“ میں احمد بن یونس من ابی بکر بن عیاش سے کتاب التفسیر وغیرہ میں متعدد روایتیں ذکر کی ہیں، اس لیے ان کا آخری عمر میں غلط ہو جانا اس اثر کے لیے قطعاً معسر نہیں۔

بعض حضرات نے مجاہد کے تفرد کا بھی ذکر کیا ہے تو ثقت کا تفرد سب کے نزدیک معتبر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ موطاء امام محمد میں ان کے متابع ابن ابی حکیم موجود ہیں۔ بعض بزرگوں نے اس صحیح اثر کو بے اثر بتانے کے لیے یہ بات کہی ہے کہ ممکن ہے حضرت عبد اللہ بن عمر نے بھول کر رفع یدین کرنا چھوڑ دیا ہو، تو یہ احتمال نہایت بعید ہے کیونکہ امام مجاہد نے حضرت ابن عمرؓ کے پیچھے ایک دو نماز میں نہیں بلکہ بہت ساری نمازیں پڑھی ہیں کیونکہ وہ مکہ سے مدینہ تک کے سفر میں حضرت ابن عمرؓ کے ہمراہ رہے جیسا کہ صحیح بخاری کے باب الفہم فی العلم میں امام بخاری مجاہد سے نقل کرتے ہیں ”صحبت ابن عمر الی المدینة“ (فتح الباری، ج: ۱، ص: ۲۱۸) اس طویل سفر میں مجاہد حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ نماز پڑھتے رہے اور ایک بار بھی انھیں رفع یدین کرتے نہیں دیکھا تو کیا یہ ممکن ہے کہ اس دراز مدت میں ابن عمرؓ رفع یدین کو بھولے ہی رہے؟ پھر ابن ابی حکیم بھی مجاہد کی موافقت کر رہے ہیں۔

اس وضاحت سے یہ بات روز روشن کی طرح ظاہر ہو گئی کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے اس اثر پر جو اشکالات کیے گئے ہیں وہ اصول محدثین کے لحاظ سے بے بنیاد ہیں اور یہ اثر بلا غبار صحیح ہے۔

البيت، وعلى الصفا والمروة، وفي عرفات و في جمع ، و عند الجمار۔“ (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۴۶۸)

ترجمہ: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ صرف سات مواقع میں ہاتھ اٹھائے جائیں، جب نماز کو کھڑا ہو (یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت) اور جب بیت اللہ کو دیکھے، اور صفا و مردہ پر، اور عرفات میں (وقوف کے وقت) اور مزدلفہ میں اور جمرہ پر کنکری مارنے کے وقت۔

تشریح: خلفائے راشدین حضرت صدیق اکبر، فاروق اعظم، علی مرتضیٰ (حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ میں نظیروا اثبات کچھ منقول نہیں) فقیہ امت حضرت عبد اللہ بن مسعود، حافظ حدیث حضرت ابو ہریرہ، عاشق سنت نبوی حضرت عبد اللہ بن عمر، اور ترجمان القرآن حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے یہ آثار آپ کے پیش نظر ہیں، اللہ کے پیارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس دنیا سے رحلت فرمالینے کے بعد خلفائے راشدین اور اکابر فقہائے صحابہ کا تکبیر تحریمہ کے سوا رفع یدین نہ کرنا صاف بتا رہا ہے کہ عام نمازوں میں رفع یدین نہ کرنا رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل سنت ہے۔ کیونکہ اس مقدس جماعت کے رگ و ریشہ اور دل کی گہرائیوں میں اللہ کے آخری رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت و عظمت اس طرح پیوست تھی کہ وہ آپ کی ایک ایک ادھر اپنا سب کچھ نچھاور کر دینے میں سکون و راحت محسوس کرتے تھے۔ تو رفع یدین کو جس کے کرنے میں کوئی مشقت و دقت بھی نہیں کیونکہ چھوڑ سکتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن عبد البر ایک مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لانه محال ان يكون عنده في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء و يخالفه ولو كان مباحا ولا سيما ابن عمر (التمهيد، ج: ۹، ص: ۱۸۰) کیونکہ یہ محال ہے کہ صحابی کے علم میں اس مسئلہ سے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی سنت ہو

اور وہ اس کی مخالفت کریں اگرچہ وہ سنت مباح درجے کی کیوں نہ ہو
بالخصوص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ (سے تو یہ ممکن ہی نہیں)
اس لیے ان فداکاروں کے بارے میں یہ تصور کہ رفع یدین کو چونکہ یہ
حضرات سنت مؤکدہ اور ضروری نہیں سمجھتے تھے اس بناء پر اسے ترک کر دیا تھا ایک
ایسا تصور ہے جو ان کے حالات و واقعات کے قطعی منافی ہے، اس لیے جن بزرگوں
نے ان آثار کے جواب میں یہ بات کہی ہے غالباً اپنے مسلک مختار سے شدت
شفق کی بناء پر اصحاب رسول اللہ بالخصوص خلفائے راشدین و فقہائے صحابہ کے
سنت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے ساتھ بے پناہ تعلق و عقیدت سے انھیں
ذہول ہو گیا اس لیے انھیں اس بارے میں معذور ہی سمجھا جائے گا۔

بہر حال یہ آثار مسئلہ زیر بحث میں قول فیصل کی حیثیت رکھتے ہیں کیونکہ
فقہائے اصول و علمائے حدیث کا متفقہ ضابطہ ہے کہ کسی مسئلہ میں اگر رسالت
مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث متعارض و مختلف ہوں تو اس صورت میں
تلاذذ رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام بالخصوص فقہائے صحابہ و خلفائے راشدین کے
قول و عمل ہمارے لیے رہنما ہوں گے۔

چنانچہ امام ابو داؤد لکھتے ہیں:

اذا تنازع الخبر ان عن النبي صلى الله عليه وسلم نظر الى

عمل اصحابه بعده. (مسلم ہی دیلم، ج ۱، ص ۵۵)

یعنی جب کسی مسئلہ میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث باہم
متعارض ہوں تو اس وقت حضرات صحابہ کے اس عمل کو دیکھا جائے گا
جیسے انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کیا ہے۔

اقوال تابعین و تبع تابعین رحمہم اللہ

حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے تلامذہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

۱- حدثنا وکیع و ابو اسامۃ عن شعبۃ، عن ابی اسحاق قال: کان اصحاب عبد اللہ و اصحاب علی لا یرفعون ایدیہم الا فی الفتح الصلاة قال وکیع ثم لا یعودون۔“ (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۲۶۷، مسندہ صحیح علی شرط الشیخین)

ترجمہ: مشہور محدث امام ابواسحاق السبئی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے اصحاب و تلامذہ ابتدائے نماز (یعنی تکبیر تحریرہ) کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، (یہ ابواسامہ کے الفاظ ہیں اور وکیع کے الفاظ یہ ہیں) ابتدائے نماز کے بعد دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

تشریح: غور کیجیے حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے یہ اصحاب و تلامذہ جو بظاہر صحابہ و تابعین ہی ہو گئے جن کی تعداد یقیناً ہزاروں سے متجاوز ہو گی جو سب کے سب قرآن عظیم کے عطا کردہ اعزاز ”اولئک ہم الراشدون“ اور ”واتبعوہم باحسان“ سے سرفراز، اسلام کی بزرگ ترین شخصیات، قرآن و حدیث اور شریعت اسلامی کو امت تک پہنچانے والے کیا سنت رسول علی صاحبہما الصلوٰۃ والسلام کے ترک پر اتفاق کر سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں! اس لیے ان حضرات کا یہ عمل بھی اسی بات کی رہنمائی کر رہا ہے کہ رفع یدین نہ کرنا ہی اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی دائمی سنت ہے۔ پھر

شاگردوں کا یہ متفقہ عمل بھی بتا رہا ہے کہ ان کے استاذ یعنی حضرت علی مرتضیٰ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا بھی یہی طریقہ تھا۔

مشہور محدث و فقیہ اسود بن یزید و علقمہ بن قیس رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

۲- حدثنا وکیع، عن شریک، عن جابر، عن الاسود و علقمة انهما کانا یرفعان ایدیہما اذا افتحا ثم لا یعودون.

(مصنف ابن ابی شیبہ، ج: ۱، ص: ۲۶۸)

ترجمہ: جابر سے مروی ہے کہ امام اسود و علقمہ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھاتے تھے اس کے بعد پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

معروف امام حدیث عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا عمل

۳- حدثنا معاویہ بن ہشیم، عن سفیان بن مسلم الجہنی قال: کان

ابن ابی لیلیٰ یرفع یدیه اول شیء اذا کبر. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج: ۱، ص: ۲۶۸)

ترجمہ: سفیان بن مسلم الجہنی نقل ہیں کہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ صرف پہلی تکبیر کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

تابعی کبیر محدث شہیر قیس بن ابی حازم کا عمل

۴- حدثنا یحییٰ بن سعید، عن اسماعیل قال: کان قیس یرفع یدیه

اول ما یدخل فی الصلاة ثم لا یرفعہما. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج: ۱، ص: ۲۶۷)

ترجمہ: اسماعیل بیان کرتے ہیں کہ امام قیس بن ابی حازم نماز میں داخل ہونے کے وقت ہاتھوں کو اٹھاتے تھے اس کے بعد نہیں اٹھاتے تھے۔

جامع حدیث و فقہ ابراہیم نخعی و رجل صالح خیرہ بن عبدالرحمن کا رفع

یدین نہ کرنا

۵- حدثنا ابو بکر عن الحجاج، عن طلحة، عن حنسة و ابراهیم

قال: کانا لا یرفعان ایدیہما الا فی بدء الصلاة.

(مصنف ابن ابی شیبہ، ج: ۱، ص: ۲۶۷)

ترجمہ: طلحہ بن مصرف مشہور تابعی خیرہ و ابراہیم نخعی کے بارے میں روایت کرتے ہیں کہ یہ دونوں بزرگ صرف ابتدائے نماز میں رفع یدین کرتے تھے۔
 امام ابراہیم نخعی اپنے شاگردوں کو رفع یدین سے منع کرتے تھے۔

۶- حدثنا ابو بکر بن عیاش ، عن حصین و مغیرة ، عن ابراهيم قال: لا ترفع يديك في شيء من الصلاة الا في الفتحه الاولى. (مصنف ابن ابی حنیفہ، ج: ۱، ص: ۴۶۷)

ترجمہ: حصین و مغیرہ سے مروی ہے کہ امام ابراہیم نخعی نے فرمایا کہ تم ابتدائے نماز (یعنی تکبیر تحریمہ) کے علاوہ نماز کے کسی حصہ میں رفع یدین نہ کرو۔
 مشہور امام حدیث و فقہ عامر الشعمی رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

۷- حدثنا ابن مبارك، عن اشعث، عن الشعبي، انه كان يرفع يديه في اول التكبير ثم لا يرفعهما. (مصنف ابن ابی حنیفہ، ج: ۱، ص: ۴۶۷)

ترجمہ: اشعث بیان کرتے ہیں کہ امام شعیب لول تکبیر (یعنی تکبیر تحریمہ) میں ہاتھوں کو اٹھاتے تھے پھر نہیں اٹھاتے تھے۔

تشریح: اثر فاروق اعظم رضی اللہ عنہ (۲) میں گزر چکا ہے کہ رلوی حدیث عبد الملک بن ابجر نے بتایا کہ میں نے امام شعیبؒ، ابراہیم نخعیؒ اور امام ابواسحاق السبئیؒ کو دیکھا کہ یہ تینوں بزرگ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

اکابر تابعین کے عمل سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے کہ عام نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہ کرنا خیر القرون میں ہر باب علم کا عام معمول تھا۔

معروف رلوی حدیث اور تصحیح تابعی ابو بکر بن عیاش کا بیان

۸- حدثني ابن ابی داؤد، قال ثنا احمد بن یونس، قال ثنا ابو بکر بن عیاش قال: ما رأيت فقیهاً قط یفعله یرفع یدیه فی غیر التکبیرة الاولى

(شرح معنی الآثار، ج: ۱، ص: ۴۴)

ترجمہ: احمد بن یونس سے مروی ہے کہ ابو بکر بن عیاش نے کہا کہ میں نے کسی فقہ کو تکبیر لڑائی کے علاوہ رفع یدین کرتے ہوئے کبھی نہیں دیکھا۔

تشریح: اس جید السند روایت سے بھی یہی ثابت ہو رہا ہے کہ اسلام کے عہد زریں میں علماء و فقہاء عام طور پر ترک رفع یدین پر عامل تھے۔ جس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ عمرو بن مرۃ نے کوفہ کی مسجد اعظم میں حضرت واکل بن حجر رضی اللہ عنہ کی رفع یدین والی حدیث بیان کی تو امام ابراہیم نخعی نے فرمایا:

ما ادری لعلہ لم یری النبی صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الا
ذلک الیوم لحفظ هذا منه ولم یحفظہ ابن مسعود و اصحابہ،
ما سمعته من احد منهم انما کانوا یرفعون ایدیہم فی بدء
الصلوۃ حین یکبرون۔“ (موطاء امام محمد، ص: ۵۴ و سندہ حد)

یعنی مجھے معلوم نہیں شاید کہ حضرت واکل رضی اللہ عنہ نے اسی ایک دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے دیکھا اور آپ کے رفع یدین کرنے کو یاد کر لیا۔ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم (جو دائمی طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کے حاضر باش اور سفر و حضر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت میں رہا کرتے تھے) ان میں سے کسی نے بھی اس مسئلہ کو یاد نہیں رکھا (۱) میں نے ان میں سے کسی ایک شخص سے بھی رفع یدین کا مسئلہ نہیں سنا یہ سب حضرات تو صرف پہلی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھاتے تھے۔

(۱) حضرت ابراہیم نخعی کے اس معارضہ کا حاصل یہ ہے کہ باب روایت میں راوی کے حفظ و اتقان، علوے طبقہ، قنات اور کثرت ملازمت کو ترجیح حاصل ہوا کرتی ہے اور ان سب اوصاف میں حضرت عبد اللہ بن مسعود اور ان کے اصحاب حضرت واکل بن حجر پر فوقیت رکھتے ہیں کیونکہ انہیں چند ایام ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سعادت بخش صحبت میں رہنے کا اتفاق ہوا۔ اس لیے حضرت واکل کی روایت کے مقابلہ میں حضرت عبد اللہ بن مسعود کی روایت کو ترجیح ہوگی۔

ابو بکر بن عیاش اتباع تابعین میں سے ہیں اور امام ابراہیم نخعی تابعی ہیں اور اپنے عہد میں مرجع اصحاب فضل و کمال تھے۔ یہ دونوں بزرگ یہی اطلاع دے رہے ہیں کہ زمانہ مشہود لہا بالخیر میں عام طور پر علماء و فقہاء میں ترک رفع یدین ہی کا شیوع تھا۔

اہل کوفہ کا ترک رفع یدین پر اتفاق
حافظ ابن عبد البر مالکی لکھتے ہیں:

”قال ابو عبد الله محمد بن نصر المروزي في كتابه في رفع
اليدين من الكتاب الكبير: لا نعلم مصرا من الامصار ينسب
الى اهل العلم قديما، تركوا باجماعهم رفع اليدين عند
الخفض والرفع في الصلاة الا اهل الكوفة.“ (تہجد ج ۹، ص ۲۳۳
والاستدکار، ج ۴، ص ۹۹، ۱۰۰)

ترجمہ: امام ابو عبد اللہ محمد^(۱) بن نصر مروزی اپنی عظیم تصنیف کی کتاب
رفع یدین میں لکھتے ہیں کہ ہم شہروں میں سے کسی ایسے شہر کو نہیں
جانتے جس کے باشندے زمانہ قدیم سے علم کی جانب منسوب ہیں کہ
انہوں نے رکوع میں جھکنے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت اجماعی طور پر
رفع یدین کو ترک کر دیا ہو سوائے اہل کوفہ کے۔

تشریح: ”تو کوا باجماعہم“ کے الفاظ سے یہی ظاہر ہے کہ بغیر کسی استثناء کے
سارے اہل کوفہ رفع یدین کے ترک پر عامل تھے اس لیے اب تاریکین رفع یدین کا
فرد افراد نام شمار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اہل علم سے یہ بات چھپی ہوئی نہیں ہے کہ کوفہ خلیفہ ثانی فاروق اعظم
رضی اللہ عنہ کے دور سے چوتھی صدی کے آغاز تک اسلامی علوم و ثقافت کا گہوارہ

(۱) ابو عبد اللہ محمد بن نصر المروزی ولادت ۲۰۳ھ وفات ۳۰۳ھ یہ اختلافی مسائل میں سند کی
حیثیت رکھتے ہیں، کان من اعلم الناس باختلاف الصحابة ومن بعدهم فی الاحکام

رہا ہے۔ ڈیڑھ ہزار صحابہ کرام یہاں آکر آباد ہوئے جن میں چوبیس بدری اور تین عشرہ مبشرہ تھے۔ پھر اہل کوفہ نے اپنے شہر کے علوم پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ مدینہ منورہ کے ان کے علمی اسفار اور وہاں کے اکابر صحابہ سے علمی استفادہ کرنے کے واقعات کتب رجال و تراجم میں دیکھے جاسکتے ہیں اور امام بخاری کے زمانہ تک کوفہ کی یہ علمی مرکزیت پوری طرح برقرار معلوم ہوتی ہے کیونکہ صحیح بخاری میں سب سے زیادہ روایتیں کوفہ کے محدثین و رواۃ ہی کی ہیں، مزید برآں خود امام بخاری کا بیان ہے کہ کوفہ اور بغداد میں محدثین کے ساتھ میرا جانا اتنی بار ہوا ہے کہ میں اس کو شمار بھی نہیں کر سکتا۔

اسلامی علوم کے اس مرکز میں رفع یدین کی صورت حال امام محمد بن نصر مروزی کے بیان میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ ہزاروں صحابہ اور ان کے لاکھوں تلامذہ و متبعین کے اس شہر میں سب ہی اجماعی طور پر ترک رفع یدین پر عمل پیرا رہے ہیں اسی کے ساتھ دیگر اسلامی شہروں میں بھی تارکین رفع کی ایک خاص تعداد موجود رہی ہے بلکہ اسلام کے عہد شباب تک عام طور پر ترک رفع یدین ہی کا ان میں رواج تھا۔ چنانچہ مدینہ منورہ جو عہد رسالت سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ابتدائی زمانہ تک عالم اسلام کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے۔ اس کے بعد مدینہ کے فقہائے سبعہ، پھر صفار تابعین پھر امام مالک کے عہد تک اس کی مرکزیت بڑی حد تک برقرار رہی۔ خلفائے راشدین کا عمل کثرت سے ترک رفع کا رہا ہے اس لیے یہاں بھی امام مالک کے عہد تک ترک رفع یدین ہی کو فروغ حاصل رہا۔ جیسا کہ مذہب مالکی کے مشہور محقق عالم ابن رشد اپنی انتہائی مفید و رائدہ تصنیف "المستحیضات" میں لکھتے ہیں

ان مالکاً رسیح تديك الرفع لموافقة عمل به (بخاری ص ۱۹۳)

یعنی امام مالک نے (جو خود رفع یدین کی حدیث کے راوی ہیں) اہل مدینہ کے عمل کی موافقت میں ترک رفع یدین کو ترجیح دیا ہے۔

حافظ ابن القیم بدائع الفوائد میں ایک فائدہ کے تحت لکھتے ہیں۔
 ”من اصول مالک اتباع عمل اہل المدينة و ان خالف
 الحديث“ (ج ۳، ص ۳۲)

”امام مالک کے اصول میں سے ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کی اتباع کرتے ہیں اگرچہ وہ عمل بظاہر حدیث کے خلاف کیوں نہ ہو“
 ان وقیع حوالوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ امام مالک کے زمانہ تک مدینہ منورہ میں کثرت سے ترک رفع یدین ہی کا معمول تھا۔ اور امام مالک نے مؤطا میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی رفع یدین والی حدیث کی تخریج کے باوجود اپنے اصول کے تحت اہل مدینہ کے عمل کی موافقت میں ترک رفع یدین ہی کو اختیار کیا۔ اور آج اسی پر مالکیہ کا عمل ہے۔

اسلام کے دوسرے علمی مرکز مکہ معظمہ کا حال بھی تقریباً یہی ہے کہ حضرات صحابہ و کبار تابعین کے عہد تک یہاں بھی ترک رفع یدین ہی کا غلبہ تھا۔ جیسا کہ سنن ابی داؤد و مسند امام احمد کی حسب ذیل روایت سے اندازہ ہوتا ہے۔

”عن میمون المکی انه رای عبد الله بن الزبير وصلى بهم
 يشير بكفيه حين يقوم و حين يركع، و حين يسجد، و حين
 ينهض للقيام فيقوم فيشير بيده فانطلقت الي ابن عباس فقلت
 اني رأيت ابن الزبير صلى صلاة لم ار احدا يصليها فوصفت
 له الاشارة، فقال ان احببت ان تنظر الي صلاة رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فافتد بصلاة عبد الله بن الزبير (مس اس)

داؤد، ج ۴، ص ۱۰۸ و مسند حمدان، ص ۱۰، ص ۳۵۵

میمون مکی سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما کو دیکھا کہ لوگوں کو نماز پڑھاتے ہیں، تو جس وقت کھڑے ہوئے تو ہاتھوں سے اشارہ کیا (یعنی رفع یدین کیا) اور رونے کے وقت، سجدہ کے وقت اور دوسری

رکعت کے لیے کھڑے ہونے کے وقت دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کیا، (میمون کہتے ہیں یہ دیکھ کر میں) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں نے عبداللہ بن زبیرؓ کو اس طرح نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے کہ کسی اور کو اس طرح نماز پڑھتے نہیں دیکھا؟ اور ان کے رفع یدین کرنے کی صورت بیان کی۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر تم کو پسند ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھو تو عبداللہ بن زبیرؓ کی اقتداء کرو۔

میمون کی کا یہ جملہ ”انی رأیت ابن الزبیر صلی صلاة لم ار احدا یصلیہا“ صاف بتا رہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے پہلے رفع یدین کا عمل مکہ معظمہ میں نہ ہونے کے درجہ میں تھا۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ رضی اللہ عنہما، یزید کے انتقال کے بعد ۶۴ھ میں خلیفہ ہوئے اور ۷۳ھ تک اس منصب پر فائز رہے ان کے نماز پڑھانے کا واقعہ اسی زمانہ کا ہے۔ اس کا حاصل یہی۔ کہ ۶۴ھ سے پہلے تک مکہ معظمہ میں رفع یدین کا عمل اس قدر کم تھا کہ عام طور پر لوگ اس سے واقف بھی نہیں تھے۔

ائمہ مجتہدین کا عمل

خلافت راشدہ اور ان مشہور اسلامی مرکزوں کے تعامل کا اثر ائمہ مجتہدین کے مسلک میں نمایاں ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ کا مسلک ترک رفع کا ہے۔ امام محمد لکھتے ہیں:

”فاما رفع الیدین فی الصلاة، فانه یرفع یدیه حد و الادبین فی

ابتداء الصلاة مرة واحدة ثم لا یرفع فی شی من الصلاة بعد

ذلك وهذا کله قول ابی حنیفة“ (موطاء، امام محمد، ص ۸۶)

ربا نماز میں رفع یدین کرنا تو ابتدائے نماز میں صرف ایک مرتبہ کانوں تک

باتھوں کو اٹھائے، اس کے بعد نماز کے کسی حصہ میں رفع یدین نہ کرے یہ سب امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔

ترک رفع یدین کا یہ سلسلہ کوفہ میں قیام کرنے والے حضرات صحابہ خصوصاً حضرت عبداللہ بن مسعود اور ان کے تلامذہ پھر خلیفہ راشد علی مرتضیٰ اور ان کے تلامذہ سے چلا۔ اگر ان حضرات کے یہاں کثرت سے رفع یدین پر عمل ہوتا تو کوفہ میں اس کا رواج پانا ضروری تھا لیکن تمام اہل کوفہ اجماعی طور پر ترک رفع پر عمل پیرا ہے۔

دوسرے امام حضرت امام مالکؒ ہیں جو مدینہ طیبہ میں مقیم رہے اگلی سطور میں وضاحت کے ساتھ یہ بات گذر چکی ہے کہ امام مالکؒ کے عہد تک مدینہ منورہ میں ترک رفع پر تعامل و توارث رہا۔ جس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ خلیفہ راشد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ بارہ سال اپنے عہد خلافت میں کثرت سے ترک رفع پر عمل کرتے رہے اور انہی کے تعامل سے مدینہ منورہ میں ترک رفع کو استقرار حاصل ہوا۔ اور امام مالکؒ نے اسی تعامل کی بنیاد پر ترک رفع کو اختیار کیا۔ چنانچہ مذہب مالکی کے مشہور محقق محدث و فقیہ حافظ ابن عبدالبر لکھتے ہیں:

”اختلف العلماء في رفع ايدى في الصلاة وعند الركوع، وعند رفع الرأس من الركوع، وعند السجود و الرفع منه بعد اجماعهم على جواز رفع الابدی عند افتتاح الصلاة مع تكبيرة الاحرام، فقال مالك، فيما روى عنه ابن القاسم: يرفع للاحرام عند افتتاح الصلاة ولا يرفع في غيرها، قال: وكان مالك يرى رفع اليدين في الصلاة ضعيفا و قال ان كان في الاحرام وهو قول الكوفيين ابي حنيفة، وسفيان ثوري، والحسن بن حي و سائر فقهاء الكوفة قديما وحديثا وهو قول

ابن مسعود واصحابه والتابعين بها۔“ (الاستدكار ج ۴، ص ۹۸، ۹۹)

تکبیر تحریمہ کے موقع پر رفع یدین کے جواز پر اجماع و اتفاق کے بعد، رکوع کے وقت، رکوع سے اٹھنے کے وقت اور سجدہ کے وقت اور سجدہ سے اٹھنے کے

وقت رفع یدین کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔

ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا جائے گا اس کے علاوہ نہیں، ابن القاسم یہ بھی روایت کرتے ہیں کہ امام مالکؒ نماز میں رفع یدین کو ضعیف سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ اگر رفع یدین کرنا ہی ہے تو تکبیر تحریمہ کے وقت کرے۔ یہی مسلک امام ابو حنیفہؒ، امام سفیان ثوریؒ، امام حسن بن صالح بن حلیٰ اور قدیم و جدید سارے فقہائے کوفہ کا ہے اور عبد اللہ بن مسعودؓ، ان کے تلامذہ اور قبیضین کا بھی یہی قول ہے۔

البتہ امام شافعیؒ اور امام احمد کا مسلک رفع یدین کا ہے۔ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت از ۶۳ھ تا ۷۳ھ میں مکہ معظمہ میں رفع یدین کا شیوع ہوا اور امام شافعیؒ پھر ان کے تلمیذ امام احمد رحمہما اللہ نے اسی طریق عمل کو اختیار کیا۔

یہ تفصیل بتا رہی ہے کہ اساتذہ کے درجہ کے دو بڑے ائمہ (امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ) ترک رفع یدین کو ترجیح دیتے ہیں اور تلامذہ کے درجہ کے (یعنی امام شافعیؒ جو امام مالکؒ کے شاگرد ہیں اور امام احمد تلمیذ امام شافعیؒ) رفع یدین کے قائل ہیں۔ اس لحاظ سے بھی دیکھا جائے تو ترک رفع یدین کو قوت و فوقیت حاصل ہوگی کیونکہ تلامذہ کے مقابلہ میں اساتذہ کی رائے پختہ اور مضبوط تسلیم کی جاتی ہے۔

اختلاف کی نوعیت

تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع میں جانے اور رکوع سے اٹھنے وغیرہ مواقع میں رفع یدین کرنے یا نہ کرنے کا اختلاف صحیح و باطل اور جائز و ناجائز کا نہیں بلکہ اولیٰ وغیرہ اولیٰ اور رائج و مرجوح کا اختلاف ہے۔ جن علماء و فہماء کے نزدیک رفع یدین اولیٰ و بہتر ہے وہ رفع یدین نہ کرنے والوں کی نماز کو بالکل صحیح و درست مانتے ہیں اسی طرح جو اصحاب ہمہ نہ ترک رفع کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی رفع یدین کرنے والوں کی نماز بغیر کسی نقص و کمی کے مکمل ہے۔ یہ مذہب حنبلی

کے بے مثال تبحر عالم حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

”سواء رفع یدیه او لم یرفع یدیه لا یقدح ذلك فی صلاتهم ولا یبطلها، لا عند ابی حنیفة ولا الشافعی، ولا مالک، ولا احمد، ولو رفع الامام دون المأموم، او المأموم دون الامام لم یقدح ذلك فی صلاة واحد منهما“ (مجموع فتاویٰ شیح الاسلام احمد بن تیمیہ، ج. ۲۲، ص. ۲۵۳)

پھر نمازی خواہ رفع یدین کریں یا نہ کریں اس سے ان کی نماز میں نہ کوئی خرابی آئے گی اور نہ باطل ہوگی امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام مالک اور امام احمد کسی کے نزدیک بھی اس سے کوئی خرابی نہیں ہوگی۔

پھر اگر امام نے رفع یدین کیا اور مقتدیوں نے ترک کر دیا، یا مقتدیوں نے رفع یدین کیا اور امام نے نہیں کیا، اس صورت میں بھی کسی کی نماز میں کوئی فتور نہیں آئے گا۔

نہ ہمالی کے مشہور عالم و محدث حافظ ابن عبد البر صراحت کرتے ہیں:

”کل من رای الرفع و عمل به من العلماء لا یبطل صلاة من لم یرفع، الا الحمیدی و بعض اصحاب داؤد، وروایة عن الاوزاعی... فلا وجه لمن جعل صلاة من لم یرفع ناقصة، ولا لمن ابطالها مع اختلاف الآثار عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، و اختلاف الصحابة و من بعدهم و اختلاف ائمة الامصار فی ذلك، و الفرائض لا تثبت الا بما لا مدفع له ولا مطعن فيه، و قول الحمیدی و من تابعه شذوذ عند الجمهور و خطأ لا بلغت اهل العلم الیه.“ (الاستذکار، ج. ۳، ص. ۱۰۹)

پھر علماء میں جو بھی رفع یدین کے قائل اور اس پر عامل ہیں، رفع یدین نہ کرنے والوں کی نماز کو باطل نہیں کہتے۔ سوائے امام حمیدی اور امام داؤد ظاہری سے۔

بعض شاگردوں کے اور ایک روایت امام لوزاعی سے بھی نقل کی جاتی ہے۔
 رفع یدین کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں
 اختلاف، نیز حضرات صحابہ و تابعین کے اختلاف اور اسلامی شہروں کے فقہاء کے
 اختلاف کے باوجود جو لوگ رفع یدین نہ کرنے والوں کی نماز کو باطل کہتے ہیں ان
 کی بات بے دلیل ہے۔ کیونکہ فرائض کا ثبوت ایسی دلیل سے ہوتا ہے جو معارضہ
 اور جرح و طعن سے محفوظ ہوتی ہیں۔ امام حمیدی اور ان کے پیروکاروں کا قول
 جمہور کے نزدیک شاذ و غلط ہے۔ اہل علم اسے قابل التفات و لائق توجہ نہیں
 سمجھتے۔ مسلک شافعی کے بانی فیض عالم امام نووی شرح مسلم میں تحریر کرتے ہیں:

”اجمعت الامة على استحباب رفع اليدين عند تكبيرة

الاحرام، واختلفوا فيما سواها... واجمعوا على انه لا يجب

نهي من الرفع.“ (ج ۱ ص ۱۶۸)

است کا اس پر اجماع ہے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا مستحب
 ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مواقع میں رفع یدین کے بارے میں اختلاف ہے... اور
 اس پر بھی اتفاق و اجماع ہے کہ رفع یدین کسی مقام میں بھی واجب نہیں ہے۔
 مذہب احناف کے عظیم فقیہ و محدث ابو بکر بھٹاوی بھی اس اختلاف کو
 اختلاف مباح قرار دیتے ہیں۔ موصوف نے اپنی مشہور کتاب احکام القرآن کی
 ج ۱، ص ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳ میں ایک اصول کے تحت اس کا ذکر کیا ہے۔ یہ پوری
 بحث اہل علم کے لیے لائق مراجعت ہے۔

خلاصہ کلام

گزشتہ سطور میں مذکور احادیث رسول علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام، آثار صحابہ
 و تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور اقوال ائمہ مجتہدین و فقہائے محدثین
 حسب ذیل امور ثابت ہوتے ہیں۔

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرنا اتفاق مسنون ہے۔

۲۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت ابو ہریرہ، حضرت براء بن عازب، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابومالک اشعری اور عباد ابن عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) سے اسی عمل کو نقل کرتے ہیں۔

۳۔ خلفائے راشدین، حضرت صدیق اکبر، حضرت فاروق اعظم، حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم کا عام معمول تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کا نہیں تھا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اس مسئلہ میں بسند کچھ منقول نہیں البتہ قیاس یہی چاہتا ہے کہ اپنے پیش رو بزرگوں کی موافقت میں آپ کا معمول بھی صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا رہا ہو گا۔ (واللہ اعلم)

۴۔ صحابہ کرام، تابعین عظام اور اتباع تابعین عام طور پر صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے۔

جلیل القدر تابعی و محدث ابواسحاق السبئی کا بیان ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ اور حضرت عبداللہ بن مسعود کے اصحاب و قبیعین تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ حضرت علی و عبداللہ بن مسعود کے اصحاب! صحابہ و تابعین ہی ہو گئے۔

نیز افضل التابعین قیس بن ابی حازم جو حضرات عشرہ مبشرہ کی زیارت کا شرف رکھتے ہیں، امام عامر الشعمی جنہوں نے پانچ سو صحابہ کو دیکھا ہے اور دو سال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی صحبت میں رہے ہیں، علقمہ بن قیس جو علم و فقہ کے اس مقام پر تھے کہ خود حضرات صحابہ ان سے مسائل دریافت کیا کرتے تھے، اسود بن یزید جنہوں نے حضرت عمر فاروق، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت عبداللہ بن مسعود اور سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جیسی ممتاز شخصیات سے کتساب علم و فضل کیا ہے، امام ابراہیم نخعی جو عہد صحابہ میں افتاء کی عظیم خدمت انجام

دیتے تھے۔ یہ سب کے سب حضرات تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ ان حضرات کے رفع یدین نہ کرنے کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ انھوں نے حضرات صحابہ کو رفع یدین کرتے نہیں دیکھا تھا۔

۵۔ خیر القرون میں مشہور اسلامی مراکز، مدینہ طیبہ، مکہ معظمہ اور کوفہ ان تینوں مقامات میں عام معمول صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کا تھا اس کے علاوہ نماز کے کسی حصہ میں رفع یدین نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ امام مالکؒ متوفی ۱۷۱ھ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کا مجھے علم نہیں۔

۶۔ خیر القرون کے فقہاء عام طور پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ جیسا کہ عظیم المرتبت محدث و فقیہ ابو بکر بن عیاش متوفی ۱۹۳ھ کا بیان گذر چکا ہے کہ میں نے کسی فقیہ کو تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین کرتے نہیں دیکھا۔

لہذا جو لوگ رکوع جانے اور رکوع سے اٹھنے کے وقت رفع یدین کو سنت مؤکدہ یا واجب یا فرض کا درجہ دیتے ہیں اور ان مقامات میں رفع یدین نہ کرنے والوں کی نماز کو خلاف سنت، یا ناقص و باطل بتاتے ہیں ان کی یہ بات شرعی دلائل کے لحاظ سے شاذ بلکہ غلط ہے۔ فقہائے اسلام اور محدثین عظام کے نزدیک ان کا یہ قول لائق التفات بھی نہیں ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام

علی سید المرسلین وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔



مقالہ نمبر ۲۰

رفع یدین

صحیح بخاری میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں

افادات

فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ
سابق صدر المدر سین دارالعلوم دیوبند

تقریب

حضرت مولانا ریاست علی بجنوری
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

پیش لفظ

الحمد لله و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ، اما بعد! اسلام کے ابتدائی ایام میں جو فرتے پیدا ہوئے ان میں خوارج اپنے غلط افکار و اعمال اور اپنے موقف میں تعصب کے ساتھ دوسرے موقف کے خلاف تشدد اختیار کرنے میں بہت مشہور ہیں، یہ فرقہ نصوص قرآن و سنت کو غلط معنی پہناتا تھا اور صحیح موقف رکھنے والوں کے خلاف زبان اور ہاتھ سے جارحیت اختیار کرنے کو بائز ہی نہیں ضروری سمجھتا تھا۔ ماضی قریب سے طبقہ غیر مقلدین نے جو طرز عمل اختیار کیا ہے وہ خوارج سے بہت زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور اندیشہ ہے کہ اگر اس جماعت کا احتساب نہ کیا گیا اور انھوں نے اپنی روش کو تبدیل نہ کیا تو یہ حضرات اپنی غلطیوں میں حدود سے تجاوز کرتے ہوئے اپنے طبقہ کو بھی اور امت مسلمہ کو بھی زبردست نقصان میں مبتلا کر ڈالیں گے۔

ان لوگوں کی غلطیوں کی ابتداء اس طرح ہوتی ہے کہ جن فروعی مسائل میں ایک سے زائد طریقے ثابت بالنتہی ہیں، یہ حضرات ان مسائل میں ایک جانب کو معین کر کے دوسرے پہلو کے بارے میں زلیغ و ضلال، بدعت اور بسا اوقات کفر و شرک تک کا احتساب کرنے کی جسارت کرتے ہیں۔ جبکہ فروعی اور مجتہد فی مسائل میں اہل حق کا صحیح موقف یہ ہے کہ صحابہؓ، تابعین اور ائمہ کے اختیار کردہ تمام مذاہب حق ہیں اور ان میں سے کسی ایک جانب کو واجب قرار دے کر دوسرے پہلو کو کالعدم قرار دینا خطا بلکہ ضلال ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

الواجب علی کل مومن موالاة المومنین و علماء المومنین و ان یقصد

الحق ویتبعہ، حیث وحده و یعلم ان من اجتهد فاصاب فله اجران و من اجتهد منهم فاختأ فله اجر لا اجتہادہ وخطوہ، معفور لہ، و علی المومنین ان يتبعوا امامهم اذا فعل مايسوغ، فان النبي ﷺ قال "انما جعل الامام ليؤتم به" و سواء رفع يديه او لم يرفع يديه لا يقدر ذلك في صلواتهم ولا يطلها، لا عند ابي حنيفة ولا الشافعي ولا مالک ولا احمد، ولو رفع الامام دون الماموم او الماموم دون الامام لم يقدر ذلك في صلوة واحد منهما و لرفع الرجل في بعض الاوقات دون بعض لم يقدر ذلك في صلاته وليس لاحد ان يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه وينهى عن غيره مما جاء به السنة بل كل ما جاء به السنة فهو واسع مثل الاذان والاقامة فقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ "انه امر بلالا ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة" و ثبت عنه في الصحيحين "انه علم ابا محذورة الاقامة شعاعاً كالاذان" فمن شفع الاقامة فقد احسن و من افردها فقد احسن و من اوجب هذا دون هذا فهو مخطن ضال، و من والى من يفعل هذا دون هذا بمجرد ذلك فهو مخطن ضال.

(فتاویٰ ابن تیمیہ، ج ۲۳، ص ۲۵۴)

ہر بندہ مومن پر عام اہل ایمان اور علماء سے محبت کرنا واجب ہے، اور حق، جہاں بھی ہو، اس کا مقصد اور اتباع واجب ہے اور یہ جانتا بھی واجب ہے کہ مجتہد مصیب کے لیے دو اجر ہیں اور اگر مجتہد سے اجتہاد میں خطا ہو جائے تو اس کو اجتہاد پر اجر ملتا ہے اور اس کی خطا کو معاف کر دیا جاتا ہے اور تمام اہل ایمان پر اپنے امام کا اتباع لازم ہے جب وہ ایسا عمل کرتا ہو جس کی شرعاً گنجائش ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انما جعل الامام لیؤتم بہ فرمایا ہے، اور برابر ہے کہ امام رفع یدین کرے یا نہ کرے اس سے نمازیوں کی نماز میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اور نہ نماز باطل ہوتی ہے، نہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، نہ امام شافعیؒ کے نزدیک، نہ امام مالکؒ کے نزدیک اور نہ امام احمدؒ کے نزدیک۔ اور اگر امام رفع یدین کرے مقتدی نہ کری یا مقتدی کرے امام نہ کرے تو اس سے ان میں کسی کی نماز میں

کوئی نقصان پیدا نہیں ہوتا اور اگر نمازی بعض اوقات میں رفع یدین کرے بعض اوقات میں نہ کرے تو اس سے اس کی نماز میں کوئی نقصان نہیں، اور یہ کسی کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ بعض علماء کے قول کو ایسا شعار بنالے کہ اسی کے اتباع کو واجب قرار دے اور سنت میں مذکور دوسری جانب کو ممنوع قرار دے بلکہ سنت سے جو پنجہ بھی ثابت ہے اس میں توسع ہے جیسے اذان و اقامت کے بارے میں کہ صحیحین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت بلالؓ کو کلمات اذان میں شفع اور کلمات اقامت میں ایثار کا حکم دیا اور صحیحین ہی میں ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کو آپؐ نے کلمات اقامت میں اذان ہی کی طرح شفع کی تعلیم دی۔ اس لیے جو اقامت میں شفع کی صورت اختیار کرتا ہے وہ بھی صحیح اور اور جو افراد اختیار کرتا ہے وہ بھی صحیح ہے۔ اور جو شخص ان صورتوں میں سے ایک کو واجب کہے اور دوسری صورت کی اجازت نہ دے تو وہ خطا کار اور گمراہ ہے اور جو ان میں سے ایک عمل کرنے والے سے محبت کرے اور دوسرے سے محض اس وجہ سے محبت نہ کرے تو وہ خطا کار اور گمراہ ہے۔

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ نے ایک جانب کو واجب قرار دے کر دوسری جانب کی گنجائش سے انکار کرنے کو خطا اور ضلال کہا ہے، بلکہ بعض فتاویٰ میں انہوں نے اس چیز کو **هذا كله من الامور التي حرمها الله ورسوله** کہا ہے، لیکن اس دور کے غیر مقلدین اپنی لاعلمی یا ضد کی بنیاد پر ان فروعی مسائل میں اختلاف کی وجہ سے حدود سے اتنا تجاوز کر جاتے ہیں کہ ائمہ متبوعین کی شان میں گستاخی میں بھی انہیں کوئی باک محسوس نہیں ہوتا، پھر اس کا انجام کیا ہوتا ہے؟ مشہور غیر مقلد عالم مولانا محمد حسین بنالوی مرحوم کی زبانی سنئے:

”پچیس برس کے تجربہ سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ

مجتہد مطلق ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور مطلق تقلید کے تارک بن جاتے ہیں وہ

آخر اسلام ہی کو سلام کر بیٹھتے ہیں۔“ (غیر مقلدین اپنے اکابر کی نظر میں جس ۲۴)

رفع یدین کا مسئلہ عہد صحابہؓ سے اختلافی ہے۔ معدودے چند صحابہؓ رفع یدین کے

قائل ہیں اور جمہور صحابہؓ کا عمل ترک رفع ہے۔ امام بخاریؒ کا مسلک رفع یدین ہے، انہوں

نے اس مسئلہ پر ایک مستقل رسالہ ”جزء رفع الیدین“ تصنیف فرمایا ہے اور صحیح بخاری میں بھی ایک باب منعقد کیا ہے جس کے تحت دو روایات نقل فرمائی ہیں۔

زیر نظر رسالہ فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد قدس سرہ (سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند و سابق صدر جمعیت علماء ہند) کے درسی افادات پر مشتمل ہے جس میں امام بخاریؒ کی پیش کردہ روایات کی روشنی میں مسئلہ کو منقح کیا گیا ہے کہ ان روایات سے رفع یدین ثابت ہے اور نفس ثبوت کا کوئی منکر بھی نہیں ہے لیکن رفع یدین کی ترجیح پر ان روایات سے استدلال نامتام ہے، پھر اس موضوع پر دیگر دلائل بھی زیر بحث آئے ہیں جن سے ترک رفع کی اولویت اور ترجیح ثابت ہوتی ہے۔

جمعیت علماء ہند کے زیر اہتمام تحفظ سنت کانفرنس (منعقدہ ۲-۳ مئی ۲۰۰۱ء) کے موقع پر مرکز المعارف، ہو جائی، آسام اس رسالہ کو شائع کر رہا ہے، دعا ہے کہ پروردگار عالم اپنے فضل و کرم سے اس تحریر کو اپنی بارگاہ میں قبول حسن اور اہل علم کے درمیان قبول عام عطا کرے اور تمام مسلمانوں کو صراطِ مستقیم پر چلنے کی توفیق دے۔

والحمد لله اولاً و آخراً

ریاست علی غفرلہ

استاذ دارالعلوم دیوبند

باب رفع الیدین فی التکبیر الاولیٰ مع الافتتاح سواء

تکبیر اولیٰ (تحریر) میں نماز شروع کرنے کے بالکل ساتھ ساتھ ہاتھ اٹھانے کا بیان

حدثنا عبد الله بن مسلمة، عن مالك، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله، عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلوة وإذا كبر للركوع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك أيضا، وقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد وكان لا يفعل ذلك في السجود.

ترجمہ: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو اپنے دونوں موٹھوں تک اپنے دونوں ہاتھ اٹھاتے، اور جب رکوع کے لیے اللہ اکبر کہتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی دونوں ہاتھوں کو اسی طرح اٹھاتے اور سمع اللہ لمن حمده ربنا ولك الحمد کہتے اور آپ سجدہ میں اس طرح نہیں کیا کرتے تھے۔

مقصد ترجمہ

پہلے باب میں بتلایا تھا کہ نماز کے افتتاح میں اصل تکبیر ہے اور اسی لیے وہ واجب ہے، رفع یدین اصل نہیں کہ وہ سنت ہے، اب اس باب میں دو یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تکبیر تحریر اور رفع یدین میں معیت ہونی چاہیے۔ تکبیر کے ساتھ ہی ہاتھ اٹھائے جائیں گے، اس کے لیے بخاری نے سواء کی تعبیر اختیار کی کہ دونوں عمل برابر برابر کئے جائیں گے۔

گویا امام بخاری نے اس مسئلہ میں شوافع کی موافقت کی، ان کے یہاں رائج یہی ہے کہ تکبیر کے ساتھ رفع یدین کیا جائے گا، لیکن حنفیہ کے یہاں رائج یہ ہے کہ پہلے ہاتھ اٹھائے جائیں پھر تکبیر کہی جائے گی، روایات دونوں کھے پاس ہیں۔ مسلم شریف میں حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قام الى الصلوة رفع يديه حتى نكونا بحذاء منكبيه ثم كبر کہ پہلے آپ موڑھوں تک ہاتھ اٹھاتے تھے، پھر تکبیر کہتے تھے، درایت کا تقاضہ بھی یہی ہے، صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ ہاتھ اٹھانا، غیر اللہ سے کبریائی کی نفی کرتا ہے اور تکبیر کہنا، خدا کے لیے کبریائی کو ثابت کرتا ہے، اور نفی، اثبات پر مقدم ہے جیسے لا الہ الا اللہ میں پہلے نفی ہے، پھر اثبات ہے، اس لیے رفع یدین کو تکبیر سے مقدم ہونا چاہیے۔

تشریح حدیث

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا افتتاح فرماتے تو موڑھوں تک اپنے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے، بس اسی لفظ یعنی اذا افتتح الصلوة سے امام بخاری کا ترجمہ الباب ثابت ہے، اور اس سے بھی واضح بات چند روایات کے بعد آ رہی ہے جس میں دفع یدیه حین یکبر مذکور ہے۔ بہر حال روایت سے معیت اور مقارنت بھی ثابت ہے۔

روایت میں رفع یدین کے تین مقامات کا ذکر ہے، تکبیر تحریر کے وقت، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے، تکبیر تحریر کے علاوہ ان دونوں مقامات پر رفع یدین ثابت ہے۔ اور صحابہ کرام کا اس پر عمل بھی ہے لیکن امام بخاری نے یہ مسئلہ اگلے باب میں پیش کیا ہے اس لیے ہم انصاف کے ساتھ اس مسئلے کو وہیں بیان کریں گے۔

رفع یدین کی حکمت

تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کی ایک حکمت تو وہ ہے جو صاحب ہدایہ نے بیان کی، دیگر علماء سے مزید حکمتیں منقول ہیں، امام شافعی سے ربیع نے رفع یدین کے بارے میں

پوچھا تو فرمایا اس کی حقیقت ہے، خدا کی عظمت کا اعتراف، اور پیغمبر علیہ السلام کی سنت کا اتباع، کسی نے کہا اس کی حکمت ہے، دنیا کو پس پشت ڈال کر صرف خدا کی عبادت کی طرف متوجہ ہونے کا اظہار، اور صاحب بدائع کہتے ہیں کہ اس کی حکمت یہ ہے کہ بہروں کو بھی نماز کے افتتاح کا علم ہو جائے کیونکہ نماز کے دیگر انتقالات کا علم تو نمازیوں کو دیکھ کر حاصل ہو جاتا ہے اور حالت استواء میں جہاں جہاں نمازیوں کو دیکھ کر علم نہیں ہو سکتا، وہیں وہیں رفع یدین کے ذریعے بہروں کو باخبر کرنے کی اہمیت بڑھ گئی ہے جیسے عیدین میں تکبیرات زوائد، اور قوت وتر کے لیے کہی جانے والی تکبیر، صاحب بدائع کی بیان کردہ حکمت، حنفیہ کے ذوق کے مطابق ہے، لیکن حدیث میں مزید جن دو مقامات پر رفع یدین کا ذکر ہے، ان کی حکمت یہ بیان کی جاتی ہے کہ تکبیر تحریرہ کے بعد طویل قیام رہا، اب نماز کے دوسرے رکن یعنی رکوع میں جارہے ہیں، اس لیے نمازی کو چوکنا اور متوجہ کرنے کے لیے ہاتھ اٹھائے گئے، پھر رکوع سے سر اٹھایا تو نماز کے تیسرے سب سے اہم رکن سجدہ کی تیاری ہے، اس لیے پھر طبیعت کو بیدار کرنے کے لیے ہاتھ اٹھائے گئے، یعنی ان ارکان میں زبان سے جس خالق کی تسبیحات پڑھو گے تو قول کے ساتھ اپنے عمل سے بھی اس کی عظمت کا اعتراف کرو وغیرہ۔ ابتداء میں یہ عمل جاری تھا، بعد میں بھی کبھی کبھی اس پر عمل ہوتا رہا، لیکن حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ تر عمل کیا تھا، اور خلفاء راشدین اور صحابہ کرام تابعین اور اسلاف کے یہاں کس عمل کی کثرت ہے، یہ اگلے باب کا مسئلہ ہے۔

باب رفع الیدین اذا کبر واذا رکع واذا رفع

تکبیر تحریرہ کے وقت رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے ہاتھوں کو اٹھانے کا بیان

حدثنا محمد بن مقاتل، قال: اخبرنا عبد الله بن المبارك قال: اخبرنا يونس عن الزهري، قال اخبرني سالم بن عبد الله، عن عبد الله بن عمر قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قام في الصلوة رفع يديه حتى تكونا حدو منكبيه و كان يفعل ذلك حين يكبر للركوع ويفعل

ذلک اذا رفع رأسه من الركوع ويقول سمع الله لمن حمده ولا يفعل ذلك في السجود.

حدثنا اسحاق الواسطي، قال حدثنا خالد بن عبد الله، عن خالد، عن ابي قلابه انه رأى مالك بن الحويرث اذا صلى كبر ورفع يديه واذا اراد ان يركع رفع يديه واذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه وحدث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع هكذا

توجه حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو آپ اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے، یہاں تک کہ ہاتھ موٹھوں کے برابر ہو جاتے، اور جب آپ رکوع کے لیے تکبیر کہتے تو بھی آپ یہی رفع کرتے تھے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی ایسا ہی کرتے تھے اور سمع اللہ لمن حمده کہتے تھے اور آپ یہ عمل سجدہ میں نہیں کرتے تھے، ابو قلابہ کہتے ہیں کہ انھوں نے حضرت مالک بن الحویرث کو دیکھا کہ جب وہ نماز پڑھتے تو اللہ اکبر کہتے اور رفع یدین کرتے اور جب رکوع میں جانے کا ارادہ کرتے تو رفع یدین کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو رفع یدین کرتے، اور انھوں نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا۔

مقصد ترجمہ

مقصد بالکل واضح ہے کہ تکبیر تحریر منعقد کرتے ہوئے، رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے رفع یدین سنت ہے، امام بخاری کا مسلک یہی ہے، اس موضوع پر انھوں نے ایک مستقل رسالہ ”جزء رفع الیدین“ تصنیف کیا ہے جس میں انھوں نے رفع یدین کا انکار کرنے والوں یا اس کو بدعت کہنے والوں کی تردید کی ہے اور فرمایا ہے کہ رفع یدین کو بدعت کہنا صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والے اسلاف پر طعن کرنے کے مرادف ہے اور یہ کہ ترک رفع کرنے والے جیسے سفیان ثوری، وسیع اور اہل کوفہ بھی رفع یدین کرنے والوں پر خفگی کا اظہار نہیں کرتے، وغیرہ، لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام

بخاری کا رسالہ بھی انصاف کا حامل ہونے کے بجائے منظرانہ رنگ لیے ہوئے ہے اور وہ ترک رفع کرنے والوں کی تردید کے سلسلے میں حد سے تجاوز فرما گئے ہیں حیرت ہوتی ہے کہ وہ ترک رفع کی کوئی گنجائش ہی نہیں سمجھتے، ان کا دعویٰ ہے کہ ترک رفع حدیث سے ثابت نہیں جبکہ واقعہ یہ ہے کہ دونوں مسلک حدیث ہی سے ثابت ہیں، اور کتنے ہی صحابہ کرام، تابعین اور جلیل القدر ائمہ، فقہاء اور محدثین ترک رفع کی ترجیح کے قائل ہیں۔

مسئلہ کی نوعیت

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں دونوں فریق کے راہ اعتدال سے تجاوز کر کے منظرانہ انداز اختیار کرنے کے سبب یہ مسدائیت اختیار کر گئی، پھر عصر حاضر کی ادب و احتیاج سے محروم ایک جماعت کی جارحیت کے سبب ہندوستان میں اس مسئلہ کو مزید اہمیت حاصل ہو گئی، ورنہ ائمہ مجتہدین کے درمیان تو اس مسئلہ میں اختلاف محض اولیٰ وغیرہ کی یا فضل و مفضول کا ہے۔ جن ائمہ نے رفع یدین کو رائج قرار دیا ہے ان کے یہاں ترک رفع بھی جائز ہے اور جن ائمہ کا مسلک مختار ترک رفع ہے، ان کے یہاں رفع یدین بھی مباح ہے۔ حضرت گنگوہی سے اس مسئلہ میں سوال کیا گیا تو تحریر فرمایا کہ "میرا مسلک ترک رفع کا ہے جیسا کہ قدماء حنفیہ نے فرمایا ہے اور طعن بندے کے نزدیک کسی پر روا نہیں کہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اور احادیث دونوں طرف موجود ہیں اور عمل صحابہ بھی اور قوت وضعف مختلف ہوتے ہیں، بالآخر دونوں معمول بہا ہیں" (فتاویٰ رشیدیہ ص ۲۶۴) حضرت گنگوہی کی تحریر سے اکابر دیوبند کا ذوق معلوم ہو گیا کہ یہ متقدمین کے شدت پسند طبقہ سے دور تر ہیں اور ان میں سے اعتدال پسند طبقے کے روحانات کے حامل ہیں جیسے چوتھی صدی کے مشہور مفسر اور حنفی فقیہ امام ابو بکر جصاص (المتوفی ۳۷۰ھ) نے احکام القرآن میں کتب ملکم الصیام کے تحت رویت ہلال پر بحث کرتے ہوئے یہ اصول بیان کیا ہے کہ حوائی ضرورت اور فرض درجہ کے احکام کے ثبوت کے لیے خبر مستفیض کی ضرورت ہے اور اگر مسئلہ مسلمانوں کی عام ضرورت سے متعلق نہ ہو اور حکم بھی فرض کے درجے میں نہ ہو تو وہاں خبر مستفیض پر انحصار نہیں، اخبار احاد سے بھی یہ احکام ثابت ہو سکتے ہیں۔ اور ایسے مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف

عموماً افضل وغیر افضل کا ہوتا ہے، پھر انہوں نے اس کی مثال میں کلمات اذان و اقامت میں اختلاف، رکوع میں جاتے وقت رفع یدین، تکبیرات عیدین وغیرہ کا شمار کیا ہے (احکام القرآن جلد ۱، ص ۲۰۳، ۴) معلوم ہوا کہ فقہاء شافعیہ میں جن لوگوں نے ترک رفع پر فساد یا فقہاء احناف میں جن لوگوں نے رفع یدین پر کراہت کی کوئی بات کہی ہے وہ بیجا تشدد پر مبنی ہے اور اکابر دیوبند کے ذوق اعتدال کے منافی ہے۔

بیان مذاہب

تکبیر تحریمہ کے وقت تو رفع یدین کے ثبوت اور عمل پر سب کا اتفاق ہے، اسی طرح رکوع کے بعد سجدے میں جاتے وقت، اور سجدے سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین پر روایات سے ثابت ہونے کے باوجود ائمہ اور جمہور کے نزدیک عمل نہیں ہے، البتہ رکوع میں جاتے وقت، اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کے مسئلہ میں اختلاف ہو گیا، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ اپنی مشہور اور مفتی بہ روایت کے مطابق ترک رفع کے قائل ہیں، بہت سے صحابہؓ تابعینؓ اور فقہاء کا مسلک یہی ہے، امام ترمذیؒ نے فرمایا وہ یقول غیر واحد من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والتابعین وهو قول سفیان و اہل الکوفہ۔ اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ رفع یدین کے قائل ہیں، اور متعدد صحابہؓ و تابعینؓ اور عام محدثین کا مسلک یہی ہے۔

تشریح احادیث

امام بخاری نے باب کے ذیل میں دو روایتیں ذکر کی ہیں، پہلی روایت حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ہے اور دوسری روایت حضرت مالکؒ بن الحویرثؓ سے ہے، ان دونوں روایتوں میں یہ ذکر ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر تحریمہ کے وقت بھی رفع یدین فرمایا اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت بھی۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں تو ذرا ایست مذکور ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان موقع پر ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھا، اور حضرت مالکؒ بن الحویرثؓ کی روایت میں

منع کا لفظ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا، اتنی بات سے کسی کو اختلاف یا انکار نہیں ہو سکتا کہ پیغمبر علیہ السلام سے رفع یدین ثابت ہے لیکن رفع یدین کی ترجیح پر استدلال کے لیے اتنی بات کافی نہیں ہے، کیونکہ ابن عمر کی روایت میں مذکور ”ذابت“ یا مالک بن الحویرث کی روایت میں مذکور ”صنع“ کا تقاضا تو تکرار بھی نہیں ہے، اگر ابن عمر نے ایک بار دیکھایا آپ نے ایک بار بھی یہ عمل کیا تو ذابت یا صنع کہنا صحیح ہے۔

گویا حضرت ابن عمر اور حضرت مالک کی روایات سے صرف یہ ثابت ہوا کہ ان تینوں مواقع پر رفع یدین ہوا ہے، لیکن یہ بات ان روایات سے کسی طرح ثابت نہیں کی جاسکتی کہ اس فعل پر مداومت کے ساتھ عمل کیا گیا، نیز یہ ثابت کرنا بھی ممکن نہیں کہ یہ عمل پیغمبر علیہ السلام کا آخری عمل تھا اگر روایات سے یہ ثابت کیا جاسکتا کہ پیغمبر علیہ السلام نے رفع یدین پر مداومت کی یا یہ آپ کا آخری عمل تھا تو استدلال کیا جاسکتا تھا کہ ترک رفع ناجائز یا خلاف سنت ہے یا مرجوح ہے، لیکن جب روایتیں ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا بھی پتہ نہیں دے رہی ہیں تو اس سے وہ مقصد حاصل نہیں ہوا جس کے لیے امام بخاری نے انہیں یہاں ذکر فرمایا ہے:

دوام رفع پر استدلال کا جائزہ

امام بخاری کی ذکر کردہ روایات باب سے تو مقصد ثابت نہیں ہو سکتا، ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت ابن عمر کی روایت میں کان برفع کے الفاظ بھی ہیں، جن سے استمرار پر استدلال کیا جاسکتا ہے، تو اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ حدیث پاک میں کان بفعل سے استمرار کا ثبوت ضروری نہیں، اگر حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار بھی کوئی عمل کیا ہے تو راوی اس کو کان بفعل سے تعبیر کر دیتا ہے، امام نووی نے متعدد مقامات پر اس کی وضاحت کی ہے، جیسے باب صلوٰۃ اللیل (مسلم جلد ۱، ص ۲۵۴) میں حضرت عائشہ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کان یصلی ثلث عشرة رکعة، یصلی ثمان رکعات ثم یوتر ثم یصلی رکعتین وهو جالس ”کان یصلی“ سے استمرار کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لیکن نووی فرماتے ہیں کہ اس روایت سے وتر کے بعد دو رکعتوں کا جواز معلوم ہوا کیونکہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مواظبت نہیں فرمائی، بلکہ یہ فعل آپ سے ایک دو بار یا چند بار ثابت ہے اس کے بعد فرماتے ہیں۔

ولا تفسر بقولها "كان يصلي" فان المختار الذي عليه الاكثرون
والمحققون من الاصولين ان لفظة كان لا يلزم منها الدوام ولا
التكرار. الخ (مسلم جلد ۱، ص ۲۵۴)

اور تمہیں حضرت عائشہؓ کے قول "کان-صلى" سے دھوکا نہ ہونا چاہیے اس لیے کہ اکثر علماء اور علم اصول کے ارباب تحقیق کا مسلک مختار یہ ہے کہ لفظ "کان" سے نہ دوام لازم آتا ہے اور نہ تکرار۔ الخ۔

پھر انہوں نے لکھا کہ یہ تعبیر اپنی اصل وضع کے اعتبار سے دوام و تکرار کا تقاضہ نہیں کرتی، پھر انہوں نے مثال دے کر اس کی مزید وضاحت کی۔

اس لیے پہلی بات تو یہ ہے "کان یرفع" سے دوام پر استدلال ممکن ہی نہیں، محض استمرار پر بھی استدلال کرنا کمزور بات ہے، اس کو اردو زبان میں یوں سمجھئے کہ "کسان یفعل" کا ترجمہ ہوا، آپ ایسا کیا کرتے تھے، اب ایسا کرنا علی الدوام تھا، یا اکثریت کے ساتھ تھا، یا گاہے گاہے تھا، کان یفعل ہر صورت میں صادق ہے۔ لیکن اگر ہم آپ کی رعایت سے یا خارجی دلیل کے سبب استمرار پر دلالت تسلیم بھی کر لیں تو دوسری بات یہ ہے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ اتنا ہی ثبوت تو فراہم ہوا کہ یہ عمل دسیوں بار ہوایا سینکڑوں بار ہوا، لیکن اتنی بات سے مقصد ثابت نہیں ہوتا، مقصد یعنی رفع یدین کی ترجیح، تو وہ اس عمل کے دوام پر نیز رفع یدین کے آخریات تک برقرار رہنے، یعنی حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ہونے کے ثبوت پر موقوف ہے۔ اور یہ باتیں اس روایت سے کیا کسی بھی معتبر روایت سے ثابت نہیں۔

بیہقی کا اضافہ

البتہ اس سلسلے میں اس اضافہ کو بین کیا جاسکتا ہے جو بیہقی نے ابن عمرؓ کی روایت میں کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں فما زالت تلک صلوتہ حتی لقی اللہ تعالیٰ یعنی یہ

کہ آپ وفات تک نماز کو اسی طرح پڑھتے رہے، یہ اضافہ اگرچہ سنن بیہقی میں نہیں ہے، بیہقی کی ”خلائیات“ میں ہے لیکن معتبر لوگوں نے اس کو نقل کیا ہے، قاضی شوکانی نے پہلے حضرت ابن عمر کی روایت ذکر کی، پھر بیہقی کے اس اضافہ کو مقام استدلال میں ذکر کیا، پھر ابن مدینی کی یہ بات نقل کی **هذا الحديث عندی حجة علی الخلق، کل من سمعه فعلیه ان یعمل به لانه لیس فی اسنادہ شئی کہ یہ حدیث میرے نزدیک اس مسئلہ میں ساری دنیا کے لیے حجت ہے، جو بھی اس کو سنے اس پر عمل کرنا ضروری ہے کیونکہ اس کی سند میں کوئی کمی نہیں ہے۔**

قاضی شوکانی کی قائم کردہ ترتیب سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ابن مدینی بیہقی کے اضافہ کی بھی توثیق کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں ہو سکتا، ابن مدینی اس روایت کے بارے میں تو سب کچھ کہہ سکتے ہیں جس میں یہ اضافہ نہیں، اس کی تسخین نے بھی تخریج کی ہے، لیکن بیہقی کے اضافے کے بارے میں وہ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اس کی سند میں کوئی کلام نہیں، اس اضافہ کے بارے میں تو ضعیف ہی نہیں موضوع ہونے تک کا دعویٰ کیا گیا ہے کیونکہ یہ اضافہ جن رواۃ کے ذریعہ آرہا ہے ان میں دو راوی۔ ایک عصمتہ بن محمد انصاری اور دوسرے عبدالرحمن بن قریش۔ پر بہت زیادہ کلام کیا گیا ہے، عصمتہ بن محمد انصاری کے بارے میں ابو حاتم نے کہا ”لیس بقوی“ یحییٰ بن معین نے کہا کہ یہ کذاب ہیں، حدیث وضع کرتے ہیں، عقیلی نے کہا کہ یہ ثقات کی جانب سے باطل روایت نقل کرتے ہیں، دارقطنی نے کہا کہ یہ متروک ہیں، ابن عدی نے کہا کہ ان کی تمام روایات غیر محفوظ ہیں۔ اسی طرح دوسرے راوی عبدالرحمن بن قریش کو سلیمانی نے منہم بالوضع قرار دیا ہے، وغیرہ، غور کرنے کی بات ہے کہ جب اضافہ کے رواۃ کا یہ حال ہے تو ابن مدینی کیسے اس کو خلق خداوندی پر حجت قرار دے سکتے ہیں؟ یقینی بات ہے کہ ان کی یہ بات اصل روایت کے بارے میں ہے، اور اس سے رفع کی ترجیح پر استدلال تام نہیں ہے۔

روایت میں قابل غور پہلو

یہاں تک یہ بات صاف ہو گئی کہ حضرت ابن عمر کی روایت سے صرف اتنی بات

معلوم ہوئی کہ رفع یدین کا عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے جیسا کہ دوسری روایات سے ترک رفع کا عمل بھی ثابت ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے کہ جس سے کسی کو انکار نہیں، البتہ رفع کی ترجیح کے لیے جس دوام و استمرار اور آخر عمر تک اس کے برقرار رہنے کی صراحت کی ضرورت ہے وہ کسی معتبر روایت سے ثابت نہیں گویا جتنی بات معتبر روایات سے ثابت ہے اس سے بات نہیں بنتی اور بات بنانے یعنی رفع کی ترجیح کو ثابت کرنے کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ روایت میں موجود نہیں، پھر یہ کہ روایت اگرچہ مختلف سندوں کے ساتھ تمام کتابوں میں مذکور ہے اور سند بھی نہایت شاندار ہے سلسلۃ الذہب کے نام سے موسوم ہے لیکن اس کے باوجود روایت میں کئی قابل غور پہلو ہیں اور یہ باتیں صرف ہمیں کو نہیں سب کو کھٹکتی ہیں اور دیکھنے والا حیران ہو جاتا ہے کہ کیا صورت اختیار کرے۔

(۱) رفع اور وقف میں اختلاف

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ روایت کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہے، سالم اس کو مرفوعاً بیان کرتے ہیں اور نافع موقوف کہتے ہیں، نیز نافع کی روایت کے موقوف یا مرفوع ہونے میں بھی اختلاف ہے، امام بخاری مرفوع ہونے کو اور امام ابو داؤد موقوف ہونے کو ترجیح دیتے ہیں اور اس اختلاف میں ان حضرات نے اگرچہ سالم کو ترجیح دی ہے لیکن یہ کلیہ نہیں ہے، سالم اور نافع میں اسی طرح کا اختلاف چار روایات میں ہے اور ان میں نافع کو ترجیح دینے والے بھی موجود ہیں، سالم حضرت ابن عمر کے صاحبزادے ہیں اور نافع مولیٰ جنہیں ابن عمر کی صحبت اور خدمت میں زیادہ دخل تھا، پھر یہ کہ رفع و وقف کا یہ اختلاف غیر اہم نہیں ہے، حافظ اصفلی نے تو یہ لکھا ہے کہ امام مالک کے اس روایت کو نہ لینے کی وجہ یہی ہے کہ یہ موقوف ہے، کہتے ہیں۔

ولم یأخذہ مالک، لان نافعاً وقفہ علی ابن عمر (نیل الفرقہ ص ۴۱)
امام مالک نے اس روایت کو نہیں لیا، کیونکہ نافع نے اس کو ابن عمر پر موقوف کیا ہے۔
زرقاتی نے بھی یہی لکھا ہے کہ امام مالک کے اس روایت کو اختیار نہ کرنے کی وجہ رفع و

وقف میں اختلاف ہے۔

قال الزرقانی وبہ یعلم تحامل الحافظ فی قوله: لم ار للما لکیة دلیلا علی ترکہ ولا متمسکا الا قول ابن القاسم لانه لما اختلف فی رفعه ووقفه ترک مالک فی المشہور القول باستحباب ذلک لان الاصل صیانة الصلوة عن الافعال (زرقانی جلد ۱، ص ۱۳۳)

زرقانی نے کہا، اس بحث سے معلوم ہوا کہ حافظ ابن حجرؒ نے یہ کہہ کر "کہ مجھے رفع یدین کے ترک کے لیے مالکیہ کے پاس کوئی دلیل اور بنیاد، ابن القاسم کے قول کے علاوہ نہیں ملی" غیر ذمہ داری کا ثبوت دیا اس لیے کہ جب روایت میں رفع اور وقف کا اختلاف ثابت ہوا تو امام مالک نے مشہور قول کے مطابق اس کو ترک کر دیا، کیونکہ نماز کو (غیر ثابت) افعال سے محفوظ رکھنا اصل ہے۔

(۲) مواضع رفع میں اختلاف

ابن عمرؓ کی روایت میں دوسرا قابل غور اہم پہلو یہ ہے کہ اس میں مواضع رفع میں بہت زیادہ اختلاف ہے، اس کو محدثین کی اصطلاح میں اضطراب کہتے ہیں، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اس سلسلے میں چھ طرح کی روایات منقول ہیں:

(۱) بعض روایات میں صرف ایک مرتبہ یعنی تکبیر تحریمہ کے وقت رفع ہے، جیسا کہ مالکیہ کی معتبر کتاب المدونة الكبرى، (جلد ۱، ص ۶۹) میں ہے، اس روایت میں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت ترک رفع یا رفع کا ذکر نہیں، مگر مدونہ میں اس روایت کو ترک رفع کی دلیل کے طور پر ذکر کیا گیا ہے، اس کی سند (ابن وہب) عن مالک بن انس عن ابن شہاب عن سالم بن عبد اللہ عن ابیہ الح مذکور ہے، نیز یہ کہ مسند حمیدی میں یہی روایت رکوع اور رکوع سے اٹھتے وقت ترک رفع کی تصریح کے ساتھ ابن شہاب زہری کی سند کے ساتھ اس طرح ہے حدثنا الحمیدی قال حدثنا سفیان بن عیینة قال حدثنا الزہری قال اخبرنی سالم بن عبد اللہ عن ابیہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوة رفع یدیه حنو منکبیه،

و اذا اراد ان يركع و بعد ما يرفع راسه من الركوع فلا يرفع ولا بين السجدة
تین (مسند حمیدی قلمی ص ۷۶) اس روایت میں ان دونوں مقامات پر ترک رفع کی تصریح ہے،
مزید یہ کہ مسند ابی عوانہ میں بھی یہی روایت سفیان بن عیینہ سے اسی سند کے ساتھ اس طرح
ہے۔ سفیان بن عیینہ عن الزہری عن سالم عن ابیہ قال رأیت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوۃ رفع یدیه حتی یحاذی بہما وقال
بعضہم حذو منکبہ و اذا اراد ان یرکع و بعد ما یرفع راسہ من الركوع
لا یرفعهما (مسند ابی عوانہ جلد ۲، ص ۹۰)

(۲) بعض روایات میں دو جگہ، یعنی تکبیر تحریرہ اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع ہے، جیسا کہ
”وطا امام مالک میں ہے اور اس کی متابعت میں متعدد لوگوں کی روایات ہیں۔
(۳) بعض روایات میں تین جگہ، یعنی تکبیر تحریرہ، رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے
اٹھتے وقت رفع ہے، جیسا کہ حدیث باب میں ہے۔

(۴) بعض روایات میں چار جگہ، یعنی مذکورہ بالا تین مقامات کے علاوہ دو رکعتوں سے
اٹھتے وقت بھی رفع مذکور ہے، یہ روایت بخاری کے اسی صفحہ پر ہے اور امام بخاری نے اس پر
مستقل ترجمہ باب رفع الیدین اذا قام من الرکعتین منعقد کیا ہے۔

(۵) بعض روایات میں مذکورہ بالا چار مقامات کے علاوہ پانچویں جگہ یعنی سجدہ میں جاتے
وقت بھی رفع مذکور ہے۔ یہ روایت بخاری کے جز رفع الیدین میں ہے۔

(۶) بعض روایات میں ان پانچ مقامات پر انحصار نہیں، بلکہ ہر انتقال یعنی ہر قیام و قعود اور
ہر خفض و رفع کے وقت رفع یدین کی صراحت ہے، اس روایت کو حافظ ابن حجر نے فتح
الباری میں طحاوی کی مشکل الآثار کے حوالہ سے نقل کیا ہے اور اس پر شذوذ کا حکم بھی لگایا ہے
لیکن اس شذوذ کا جواب دیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت اگرچہ سند کے اعتبار سے یقیناً صحیح ہے لیکن

۱۔ یہ روایت مسند حمیدی کے قلمی نسخہ سے نقل کی گئی ہے جو دارالعلوم کے کتب خانہ (نمبر ترتیب ۹۵ پر) میں
محفوظ ہے۔ لیکن عجیب اتفاق ہے کہ مسند حمیدی کے مطبوعہ نسخے میں کتابت کی غلطی سے سفیان بن عیینہ
کا نام چھوٹ گیا ہے اور اس میں حدثنا الحمیدی قال حدثنا الزہری الح ہے۔ (مرتب)

اس میں چھ طرح کی مختلف روایات کے سبب اضطراب پایا جاتا ہے، جس کو ختم کرنا ممکن ہی نہیں، یعنی یہ ممکن نہیں کہ ایک روایت کے علاوہ بقیہ تمام روایات کو ساقط اور کالعدم قرار دے دیا جائے، پھر یہ کہاں کا انصاف ہے کہ ایک روایت کو لیا جائے اور بقیہ تمام روایات کو نظر انداز کر دیا جائے، یہ بھی تو ہو سکتا ہے بلکہ یہی واقعہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عمل میں تنوع رہا ہو، اور حضرت ابن عمرؓ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو جتنے انداز پر عمل کرتے دیکھا ہو ان کو نقل کر دیا ہو۔ اور اس طرح حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے جس طرح فعل رفع کو لیا جا رہا ہے، اسی طرح ان کی روایت سے ترک رفع کو بھی لیا جاسکتا ہے۔

(۳) حضرت ابن عمرؓ کے عمل میں اختلاف

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تیسرا قابل غور پہلو یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے اس سلسلے میں مختلف عمل منقول ہیں، تین مقامات پر رفع کا عمل بھی ثابت ہے اور تین سے زائد مقامات پر بھی رفع کا عمل آپ کی روایات سے ثابت ہے، ابن حزم نے اپنی ایسی سند کے ساتھ جس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں۔ هذا اسناد لا داخلہ فیہ۔ اس سند میں کوئی عیب نہیں۔ نقل کیا ہے۔ انہ کان یرفع یدہ اذ دخل فی الصلوٰۃ واذ رکع واذ قال سمع اللہ لمن حمدہ، واذ اسجد و بین الرکعتین۔ یعنی ابن عمرؓ تحریر کے وقت، رکوع میں جاتے وقت، سمع اللہ لمن حمدہ کہتے وقت، سجدے میں جاتے ہوئے اور دو رکعتوں کے درمیان رفع یدین کرتے تھے۔

نیز یہ کہ حضرت ابن عمرؓ سے تکبیر تحریر کے علاوہ تمام مقامات پر ترک رفع بھی ثابت ہے امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں بسند صحیح و متصل نقل کیا ہے۔

عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدہ الا فی

التبکیۃ الاولى من الصلوٰۃ (طحاوی جلد ۱ ص ۱۵۵)

مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انھوں نے نماز کی تکبیر اولیٰ کے علاوہ کسی موقع پر رفع یدین نہیں کیا۔

مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی مارأیت ابن عمر یرفع یدہ الا فی اول ما یفتح

(یعنی جلد ۵، ص ۲۷۳) موجود ہے، اس کی سند بھی صحیح ہے۔

امام طحاوی نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ فعل حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے۔ جب حضرت ابن عمرؓ کے علم میں رفع یدین کا نسخ آ گیا ہو، پھر یہ بھی لکھا کہ اگر کوئی یہ کہے کہ مجاہد کے اس بیان کے مقابل طاؤس کا بیان یہی ہے کہ ابن عمرؓ رفع یدین کیا کرتے تھے تو جواب میں یہی کہا جائے گا کہ طاؤس کا بیان، ترک رفع پر دلیل قائم ہونے سے پہلے کا ہو سکتا ہے۔ طحاوی کی بات کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عمرؓ پہلے رفع یدین کرتے تھے، جب ترک رفع کی بات محقق ہو گئی تو آپ نے رفع یدین کے عمل کو چھوڑ دیا۔

لیکن ہمارے خیال میں اس سے قریب احتمال یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نہ رفع یدین مداومت سے کرتے تھے، نہ ترک رفع، دونوں پر وقتاً فوقتاً عمل کرتے رہتے تھے، جس شاگرد نے جو عمل دیکھا اس کو نقل کر دیا، مجاہد بھی جلیل القدر ثقافت تابعین میں ہیں، ان کی پیدائش ۲۱ھ کی ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی وفات ۷۳ھ میں ہوئی ہے، گویا ابن عمرؓ کی وفات کے وقت ان کی عمر ۵۲ سال کی تھی، ابن عمرؓ سے ان کا خدمت گزاری کا تعلق تھا، بسا اوقات ان کی رکاب تھام کر چلتے تھے، مجاہد کا بیان (البدائع جلد ۱، ص ۲۰۸) میں تو یہ نقل کیا ہے کہ میں نے دو سال تک ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو وہ تکبیر تحریرہ کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، مدتوں خدمت میں رہنے والا قرہی شاگرد جب یہ بیان کرے کہ میں نے تو تکبیر تحریرہ کے علاوہ ابن عمرؓ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا تو یہی کہنا پڑے گا کہ ترک رفع بھی ابن عمرؓ سے کثرت کے ساتھ ثابت ہے۔ گویا رفع کرتے تو مہینوں کرتے رہتے اور ترک رفع کرتے تو اس پر مہینوں عمل کرتے رہتے، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں آتا ہے کہ روزہ رکھتے تو رکھتے چلے جاتے، اندازہ ہوتا کہ شاید اس مہینہ میں بے روزہ نہ رہیں گے، اور کبھی روزہ نہ رکھتے تو اتنا عرصہ گزر جاتا کہ ام المؤمنین کو خیال ہوتا کہ شاید اس مہینے میں آپ روزہ نہ رکھیں گے، اس لیے ہمیں تو محاذ قائم کرنے کے بجائے سلامت ردی کا راستہ ہی پسند ہے کہ ابن عمرؓ کا عمل دونوں طرح کا رہا ہوگا۔

(۴) روایت ابن عمرؓ میں ترک رفع کے اشارے

حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں چوتھا قابل غور پہلو یہ ہے کہ اگر وہ نماز کی پوری تفصیلی کیفیت بیان فرماتے اور اس تفصیل میں ایک جز رفع یدین بھی ہوتا تو اس کی نوعیت دوسری ہوتی اور سمجھا جاسکتا تھا کہ یہ بھی قابل ذکر بات ہے لیکن اس روایت میں یہ صورت نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ تمام تفصیلات کو ترک کر کے صرف ایک جز رفع یدین کو نقل کر رہے ہیں اور دونوں سجدوں کے درمیان اس کی نفی بھی فرما رہے ہیں، جبکہ یہ ایک ایسا جز ہے کہ اگر عہد رسالت میں رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت اس عمل کی مداومت تسلیم کر لی جائے تو ماننا پڑے گا کہ روزانہ فرض کی سترہ رکعتوں میں ۳۴ مرتبہ یہ عمل ہوتا تھا اور اگر سنن و نوافل کو بھی شامل کر لیا جائے تو روزانہ کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہو جائے گی، پھر جب یہ عمل اتنی کثرت سے کیا جا رہا تھا تو نماز کی تمام کیفیات سے صرف نظر کر کے صرف اسی جز کو اہمیت سے بیان کرنا بالکل ایسا ہی ہے کہ جیسے کوئی تمام کیفیات کو چھوڑ کر یہ بیان کرے کہ عہد رسالت میں ہر رکعت میں دو سجدے ہوا کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ خاص صورت حال اور مخصوص داعیہ کے بغیر ایسی بات کا نقل کرنا، سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے، اس لیے روایت میں ہر بازوق انسان کے لیے اشارہ واضح طور پر ہے کہ حضرت ابن عمرؓ خصوصی احوال کے تقاضے میں اس پر زور صرف فرماتے رہے، اور وہ خصوصی احوال یہ تھے کہ اس زمانہ میں رفع یدین کا عمل بالکل گوشہٴ خمول میں چلا گیا تھا، ابن عمرؓ نے اس کی طرف خصوصی توجہات مبذول فرمائیں تاکہ وہ چیز بالکل متروک نہ ہو جائے جسے وہ سنت سمجھ رہے ہیں۔

اس صورت حال کا واضح ثبوت یہ ہے کہ رفع یدین کے احیاء کے سلسلے میں حضرت ابن عمرؓ کی کوششوں کے باوجود امام مالکؒ کے زمانہ تک تو مدینہ طیبہ میں اس پر عمل کرنے والے اقلیت ہی میں تھے، اور اسی لیے امام مالکؒ نے رفع یدین کو تعامل اہل مدینہ کے مطابق نہ ہونے کی بنیاد پر قبول نہیں کیا جیسا کہ ابن رشد وغیرہ کے حوالہ سے بات گذر چکی ہے، مگر حضرت ابن عمرؓ کی ان تمام کوششوں کا یہ اثر ضرور ہوا کہ اس پر عمل کرنے والے کچھ نہ

عہد صحابہؓ میں ابن عمرؓ کے عمل کی ایک مثال

صحابہ کرامؓ کا طریقہ یہی رہا ہے کہ انھوں نے کسی عمل میں کوتاہی محسوس کی تو اس کی اصلاح کے لیے خصوصی توجہ صرف کی، نمازوں میں تکبیرات انتقال کا مسئلہ ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ جس میں حضرت ابو ہریرہؓ پیش پیش نظر آتے ہیں، نووی نے لکھا ہے کہ تکبیرات انتقال کی مشروعیت پر آج تمام علماء کرام کا اتفاق ہے، اور مقتدین کے زمانے سے ہے لیکن حضرت ابو ہریرہؓ کے زمانے میں اس مسئلے میں اختلاف رہا، کیونکہ اس وقت بعض لوگ تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی تکبیر کے قائل نہیں تھے، (انجلی) وجہ یہ تھی کہ یہ تکبیرات ضروری نہیں تھیں اور امام کے انتقالات سے مقتدیوں کو علم ہو ہی جاتا ہے نیز ابوداؤد میں روایت بھی موجود ہے حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی اور یہ عمل نقل کیا وکان لایتم التکبیر (ابوداؤد جلد ۱، ص ۱۲۱) ابوداؤد نے اس پر یہ لکھا ہے کہ روع سے اُٹھتے وقت، بعدے میں جاتے وقت اور بعدے سے اُٹھتے ہوئے تکبیر نہیں کہتے تھے، گویا آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) تکبیرات انتقال میں سے بعض تکبیرات کو ترک کر دیتے تھے۔ اس لیے بہت سے لوگوں کے عمل میں تساہل ہو گیا تھا، روایات میں حضرت عثمان غنیؓ جیسے خلیفہ راشد کے عمل میں یہ صورت موجود ہے، مسند احمد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے، ان سے پوچھا گیا کہ سب سے پہلے تکبیرات کو کس نے ترک کیا، فرمایا "عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ حین کبر و ضعف صوته ترکہ (مسند احمد جلد ۲، ص ۴۳۲) کہ حضرت عثمانؓ جب بوڑھے ہو گئے اور ان کی آواز پست ہو گئی تو انھوں نے تکبیرات کو ترک کر دیا۔ حضرت عثمانؓ کے عمل کی یہ توجیہ بھی کی گئی ہے کہ تکبیر تو کہتے تھے مگر جبر کو ترک کر دیا تھا، اس کے بعد طبری کے بیان کے مطابق حضرت معاویہؓ کے عمل میں یہ صورت ملتی ہے، اور امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ نبوالمہ کسی رکن میں جاتے ہوئے تکبیر نہیں کہتے تھے، صرف اُٹھتے وقت کہتے تھے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے آخری زمانہ میں تو یہ صورت معلوم ہوتی ہے کہ تکبیرات انتقال کا

ترک عام ہو گیا تھا، روایات میں موجود ہے کہ حضرت عکرمہ نے مکہ مکرمہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی، حضرت ابو ہریرہؓ نے نماز میں تکبیرات انتقال کہیں تو عکرمہ کو بڑی حیرت ہوئی اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہا کہ یہ بزرگوار تو کم عقل معلوم ہوتے ہیں، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے تنبیہ کی کہ بندہ خدا! یہی تو رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔

روایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں تکبیرات انتقال برائے نام رہ گئی تھیں، اس لیے حضرت ابو ہریرہؓ نے اسی پر زور دیا، شمار کرانا وغیرہ شروع کیا، اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے زمانہ میں رفع یدین کا عمل بھی برائے نام رہ گیا اور بعید نہیں کہ کچھ لوگ رفع یدین کو بدعت سمجھنے لگے ہوں، اس لیے انھوں نے اس پر زور دینا شروع کیا، خود کر کے بھی دکھلاتے رہے، زبان سے بھی کہتے رہے، فضائل بھی بیان کرتے رہے اور رکوع میں جاتے ہوئے یا رکوع سے اٹھتے ہوئے ترک رفع کرنے والوں کو نکر مار کر تنبیہ بھی کرتے رہے، اور بہر حال انھوں نے رفع یدین کو ختم ہونے سے بچا لیا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ ترک رفع کو خلاف سنت نہیں سمجھتے تھے۔ اور سمجھ بھی نہیں سکتے تھے کہ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ، خلفاء راشدین کا عمل اور صحابہ کرام کا تعامل سب ان کے سامنے ہے اور اسی لیے وہ ترک رفع بھی کرتے تھے جیسا کہ مجاہد کی روایت سے ثابت ہے، مسند حمیدی میں اور مسند ابوعوانہ میں تو اصح اسانید سے ثابت ہے لیکن جب انھوں نے یہ دیکھا کہ رفع یدین کا عمل بالکل معدوم ہوا جا رہا ہے اور وہ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شد و عمل ہے تو انھوں نے احیاء سنت کے جذبہ کے تحت ایسا کیا۔

حضرت ابن عمرؓ کا اس جذبہ کے تحت رفع یدین کی دعوت دینا یقیناً صحیح تھا، وہ ایسا نہ کرتے تو اس مسئلہ میں ترک ہی کی جہت باقی رہ جاتی، فعل کی جہت ختم ہو جاتی، جبکہ شریعت میں ترک و فعل دونوں ثابت ہیں، لیکن بعد کے زمانہ میں، یعنی جب دونوں جہتیں از روئے شرع واضح ہو گئیں اور کسی جانب کے انعدام کا احتمال ختم ہو گیا تو اب تمام مسلمانوں کو اپنے اپنے ائمہ کے مسلک کے مطابق عمل کرنا چاہیے اور اس طرح کے مسائل میں داعی بن کر

ایک دوسرے کے خلاف محاذ نہیں قائم کرنا چاہیے کہ اس سے فتنہ پیدا ہوتا ہے کہ کیونکہ جب پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے دونوں باتیں ثابت ہیں پھر نزاع کیسا؟ لیکن عوام یا عام علماء تو بجائے خود، کبھی کبھی اکابر علماء بھی مسائل میں افراط و تفریط کی جانب مائل ہو جاتے ہیں۔

رفع یدین میں شاہ اسماعیل شہیدؒ کی نیت

جیسا کہ حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ ایک زمانے میں نہ صرف یہ کہ رفع یدین پر عمل کیا کرتے تھے، بلکہ اس کے داعی بھی تھے، ان کا رسالہ تنویر العینین بھی اسی زمانہ کی یادگار ہے، جس میں انھوں نے رفع یدین کو سنت غیر موکدہ کہا ہے اور سنن ہدنی میں شمار کیا ہے اور ترک رفع کے بارے میں یہ فرمایا ہے۔

ولا یلام تارکہ وان ترکہ مدۃ عمرہ۔ (مس ۹)

تارک رفع کو ملامت نہیں کی جائے گی، اگر چہ وہ مدت العمر ترک پر عمل کرتا رہے۔

اس مسئلہ میں حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ کی نیت بھی احیاء سنت، اور رضائے خداوندی کے حصول کی تھی، لیکن بعد میں حقیقت حال واضح ہوئی تو جس نیک نیتی سے انھوں نے عمل شروع کیا تھا اسی نیک نیتی کے ساتھ اس کو ترک بھی کر دیا ہے۔ رفع یدین کے مسئلہ میں احیاء سنت کے جذبہ پر حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ کی وضاحت آب زر سے لکھنے کے لائق ہے۔

۱۔ حضرت مولانا عبید اللہ صاحبؒ سندھی نے بعض معتبر شہادتوں کی بنیاد پر اپنی مشہور کتاب التسمیۃ لاسمۃ التجدید میں (صفحہ ۲۹۸ قلمی) لکھا ہے کہ جب سید احمد شہیدؒ نے افغانستان جانے کا ارادہ کر لیا تو مولانا اسماعیل شہید سے ایک دن یہ سوال کیا کہ رفع یدین پر عمل کے سلسلے میں آپ کی کیا نیت ہے؟ جواب میں عرض کیا ابتغاء لمرضاۃ اللہ یعنی یہ نیت میں رضائے خداوندی کے حصول کے لیے کرتا ہوں تو سید صاحبؒ نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ رضائے خداوندی کے لیے اس کو ترک بھی کر سکتے ہیں، مطلب یہ رہا ہوگا کہ افغانستان جا رہے ہیں اور وہاں رفع یدین سے عوام میں فتنہ کا اندیشہ ہے اس لیے جب ترک رفع بھی سنت ہے تو رضائے خداوندی کا حصول اس طرح عمل کرنے میں بھی ہے چنانچہ شاہ اسماعیل شہیدؒ ترک رفع پر رضامند ہو گئے، اور نہایت معتبر تاریخی شہادتوں سے ثابت ہے کہ حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ نے آخری عمر میں رفع یدین پر عمل ترک کر دیا تھا۔

شاہ عبدالقادر دہلوی کا ارشاد

رفع یدین کو اختیار کرنے میں حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ کی نیت احیاء سنت کی تھی، اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب اُن کو حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ کی جانب سے یہ کہہ کر کہ ترکِ رفع کی تلقین کی گئی کہ اس سے فتنہ کا اندیشہ ہے تو حضرت شاہ اسماعیل صاحبؒ نے جواب دیا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جائے تو اس حدیث کا کیا مطلب ہوگا۔ من تمسک بسنتی عند فساد امتی فله اجر مائتہ شہید، کیونکہ جب بھی سنت متروکہ کو اختیار کیا جائے گا تو عوام میں فتنہ پیدا ہو جائے گا، شاہ عبدالقادر صاحبؒ کو جب مولانا اسماعیل شہیدؒ کا جواب پہنچا تو ارشاد فرمایا کہ ہم تو یہ سمجھنے لگے تھے کہ اسماعیل عالم ہو گیا مگر وہ تو ابھی تک یہ بھی نہیں سمجھ سکا کہ یہ ثواب یا حکم تو اس وقت ہے جب سنت کا غیر سنت سے مقابلہ ہو یعنی جہاں بدعت کو مٹا کر سنت کو زندہ کیا جا رہا ہو، اس مسئلہ میں تو سنت سنت ہی کے مقابل ہے کیونکہ جس طرح رفع یدین سنت ہے اسی طرح ارسال بھی سنت ہے، پھر یہاں یہ حکم کیسے ثابت ہوگا؟ کہتے ہیں کہ جب شاہ عبدالقادر صاحبؒ کی وضاحت سے شاہ اسماعیل شہیدؒ کو مطلع کیا گیا تو وہ خاموش رہے اور کوئی جواب نہیں دیا، (خلاصہ حکایت ۳، اوراقِ ثنائہ ص ۱۱۴) گویا حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ زبردست فقیہانہ بصیرت کے باوجود ادھر متوجہ نہ ہو سکے تھے۔

ابن عمرؓ کی روایت پر گفتگو کا خلاصہ

گفتگو یہ تھی کہ رفع یدین کو ترجیح دینے والے فقہاء و محدثین حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو اپنا سب سے مضبوط مستدل سمجھتے ہیں، امام بخاری بھی رفع یدین کے زبردست مدعی ہیں اور انھوں نے بھی اسی روایت کو سب سے پہلے پیش کیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ روایت اصح الاسانید کے ذریعے آنے کے باوجود، ترجیحِ رفع پر استدلال کے سلسلے میں مختلف وجوہ کی بنا پر کارآمد نہیں ہے۔

(۱) پہلی وجہ یہ ہے کہ روایت سے صرف یہ معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین بھی کیا ہے، اتنی بات سب کے نزدیک تسلیم شدہ ہے مگر اس سے ترجیح پر استدلال اسی

وقت ممکن ہے جب رفع یدین پر دوام و استمرار کے ساتھ تا آخر حیات عمل کی صراحت بھی ہو، اور یہ صراحت کسی بھی معتبر روایت میں نہیں ہے۔

(۲) روایت میں طرح طرح کے اختلافات ہیں، مرفوع اور موقوف ہونے میں بھی اختلاف ہے اور اسی وجہ سے امام مالک نے بھی روایت کو معمول پر نہیں بتایا۔

(۳) روایت کے الفاظ مختلف ہیں، جس کی وجہ سے مواضع رفع میں چھ طرح کا اختلاف پیدا ہو گیا ہے اس کو محدثین کی اصطلاح میں اضطراب کہتے ہیں اور اس سے کم اضطراب کی صورت میں بھی روایات کو ترک کیا گیا ہے۔

(۴) حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے عمل میں اختلاف ہے اور راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو اس سے استدلال محل نظر ہو جاتا ہے۔

(۵) روایت میں نماز کے تمام اجزاء سے صرف نظر کر کے صرف ایک جز پر زور دینے میں صاف اشارہ ہے کہ اس زمانہ خیر القرون میں ترک رفع پر عمل کی کثرت تھی۔ ان وجوہ کی بناء پر یہی کہا جائے گا کہ گور روایت سند کے اعتبار سے نہایت قوی ہے، لیکن اس سے رفع یدین کی ترجیح کو ثابت کرنا نہایت دشوار ہے۔ واللہ اعلم۔

حضرت شیخ الہند کا ارشاد

حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں تو طرح طرح کے اختلافات پائے ہی جاتے ہیں، لیکن اس موضوع پر دیگر روایات میں بھی زبردست اختلاف ہے، ہر انتقال کے وقت رفع

۱۔ طحاوی کی مشکل آثار سے حافظ ابن حجر نے کان برفع یدین فی کل خفض و دفع کے الفاظ نقل کیے ہیں اور اس پر ہذہ روایۃ شاذۃ بھی لکھا ہے۔ (فتح الباری ج ۲، ص ۲۶۱) لیکن حضرت جابرؓ سے مسند احمد میں روایت ہے کہ اُن سے بیعت رضوان میں صحابہ کی تعداد معلوم کی گئی تو فرمایا کہ ہم ایک ہزار چار سو تھے پھر فرمایا کان رسول اللہ ﷺ برفع یدین فی کل تکبیرۃ من الصلوۃ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز میں ہر تکبیر پر رفع یدین فرما رہے تھے، اس روایت سے جہاں ہر خفض و دفع پر رفع یدین کی بات معلوم ہوئی وہیں یہ اشارہ بھی ملا کہ اس طرح کا رفع یدین صلح حدیبیہ (۶ ہجری) کے موقع پر ہوا، نیز یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ رفع یدین خلاف معمول اتفاقی طور پر کسی مصلحت کے سبب ہوا، اگر معمول ہوتا تو نفل کرنے والوں کی تعداد اور ان کا انداز دوسرا ہوتا، تاہم امام احمدؒ سے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یدین کی روایات بھی ہیں، لیکن یہ خصوصی احوال بالکل ابتدائی زمانہ کی بات معلوم ہوتی ہے اور صرف تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کی روایات بھی موجود ہیں اور ایسی روایات بھی ہیں جن میں بعض مقامات پر رفع یدین ہے اور بعض پر نہیں، جیسے بخاری کی روایت باب ہے۔

حضرت شیخ البند نے فرمایا کہ روایات پر غور کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں جہاں بعض مسائل میں تنگی سے توسع کی طرف میلان ہوا ہے، اسی طرح بعض مسائل میں، خصوصاً نماز کے مسائل میں توسع سے تنگی کی طرف میلان پایا جاتا ہے، پہلے نماز میں معمولی کلام، سلام کا جواب اور اشارہ اور کئی کام مباح تھے بعد میں ممنوع قرار دے دیئے گئے، اسی طرح پہلے نماز میں ہر جگہ رفع یدین تھا۔ بعد میں مقامات میں تخفیف ہوتی چلی گئی، خود روایت باب میں یہ اشارہ ہے کہ ابن عمر لا یفعل ذلک فی السجود فرما رہے ہیں، اس کا مطلب بظاہر یہی ہے کہ پہلے اس موقع پر رفع تھا اور اس پر کچھ لوگ عمل پیرا تھے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں کہ اس موقع پر رفع برقرار نہیں رہا یا ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ترمذی شریف میں کان لا یرفع بین السجدتین ہے جبکہ نسائی شریف میں بین السجدتین رفع یدین کی روایت موجود ہے۔ اس طرح کے اختلافات سے صاف ظاہر ہے کہ پہلے رفع یدین کے مقامات زائد تھے بعد میں کم ہوتے چلے گئے۔ ائمہ اربعہ کی روش بھی یہی بتا رہی ہے کہ وہ سب اس مسئلہ میں توسع سے تنگی کی طرف آرہے ہیں۔

حضرت شیخ البند فرماتے تھے کہ اب دو ہی راستے ہیں اگر ظاہر پرستی پر اترنا ہے تو اصحاب ظواہر کے ساتھ ہو جانا چاہیے کہ انہوں نے کسی روایت کو نہیں چھوڑا، اور اگر حقیقت پسندی کی طرف آنا ہے تو دیکھنا چاہیے کہ ارباب تحقیق کا کیا رجحان ہے۔ ارباب تحقیق اور فقہاء کرام نے بالاتفاق تشہد کے بعد، اور بین السجدتین رفع کو ترک کر دیا ہے، ذرا نظر کو اور آگے بڑھاؤ کہ عبد اللہ بن مسعود اور خلفاء راشدین اور عام صحابہ کرام نے تکبیر تحریر کے

(پچھلے صفحہ کا حاشہ) ان کے ایک جلیل القدر شاعر عبد الملک میمون التونی ۲۷۳ھ نے رفع یدین کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا فی کل خفض و دفع اور یہ بھی فرمایا کہ اس سلسلے میں صحیح احادیث موجود ہیں، مگر امام احمد کا مشہور مسلک یہ نہیں ہے (المغنی ۱۹۲/۲) مشہور مسلک بیان کیا جا چکا ہے۔

علاوہ ہر جگہ کے رفع یدین کو ترک کر دیا ہے، اور ترک کرنا بھی چاہیے تھا چونکہ رفع یدین اگر انتقال کی علامت ہے تب بھی اور تعظیم کی علامت ہے تب بھی، اس کو یا تو ہر جگہ برقرار رہنا چاہیے یا اس علامت کو ختم کر دیا گیا ہے تو ہر جگہ ترک ہو جانا چاہیے، صرف دو ہی مقامات کے ساتھ اس کو خاص کرنے کی کیا بنیاد ہے؟ نماز میں خشوع اصل ہے اور اس کا تقاضہ بھی یہی ہے کہ تکبیر تحریرہ کے علاوہ بقیہ تمام مقامات کے رفع کو ترک کر دیا جائے اور ان روایات کو لیا جائے جن میں صرف تکبیر تحریرہ کے وقت رفع ہے، بعض مقامات کو ترک کرنا، اور بعض مقامات پر رفع کرنا، تحکم یعنی دلیل کے بغیر اپنی رائے پر اصرار کرنا معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

تشریح حدیث دوم

امام بخاری نے اپنا مقصد ثابت کرنے کے لیے دوسری روایت حضرت مالک ابن حویرث سے ذکر فرمائی ہے، کہ حضرت مالکؓ نے تین مقامات پر رفع یدین کیا اور پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طرح کیا تھا، اس روایت میں بظاہر کوئی نئی بات نہیں ہے، امام بخاری کے پاس اس عمل کے دوام و استمرار اور تا آخر حیات برقرار رہنے کی کوئی بھی دلیل نہیں ہے ورنہ وہ ضرور ذکر فرماتے، اس لیے وہ ان روایتوں سے کام نکالنا چاہتے ہیں جن میں اس فعل کا محض ثبوت ہے مگر اس سے مقصد ثابت ہونا دشوار ہے البتہ حضرت مالکؓ بن حویرث کی روایت ذکر کر کے وہ اپنے ذوق کے مطابق ایک استدلال کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

حضرت مالکؓ بن الحویرث وہی صحابی ہیں جو اپنے چند ہم عمر رفقاء کے ساتھ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ۱۹ یا ۲۰ دن مقیم رہے، جب رخصت ہونے لگے تو آپ نے ضروری ہدایات دیں اور ان کو سفر کی اجازت دے دی، ان ہدایات میں ایک بات یہ بھی تھی صلّو کما رایتُموسیٰ صلی اللہ علیہ وسلم (بخاری جلد ۱، ص ۸۸) جس طرح تم مجھے دیکھ کر جا رہے ہو اسی طرح نماز پڑھتے رہنا، امام بخاری کا مدار استدلال یہی بات معلوم ہوتی ہے جس کی انھوں نے صراحت نہیں کی، استدلال یہ ہے کہ مالکؓ بن حویرث نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قیام کے دوران نماز کا جو طریقہ دیکھا اس میں رفع یدین بھی تھا،

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اسی طریقہ پر نماز پڑھتے رہنے کی ہدایت دی، چنانچہ حضرت مالک بن حویرث زندگی بھر اسی کے مطابق عمل کرتے رہے ہوں گے، اس طرح سے رفع یدین کا دوام واستمرار اور تا آخر حیات بقا معلوم ہو گیا۔

اس طرح کے اشارات سے امام بخاریؒ کام اس لیے نکالنا چاہتے ہیں کہ دوام واستمرار اور تا آخر حیات اس عمل کے بقاء کی صراحت پر مشتمل کوئی روایت اُن کے پاس نہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابو قلابہؓ روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے حضرت مالکؓ بن حویرثؓ کو رفع یدین کرتے دیکھا، کیا ضروری ہے کہ ابو قلابہؓ ہمیشہ مالک بن حویرثؓ کے ساتھ ہی رہے ہوں اور ان کا یہ عمل دواماً ہو، یہ بھی تو ممکن ہے کہ انھوں نے یہ عمل کبھی کبھی دیکھا ہو، سب احتمالات ہیں اور اگر مان بھی لیں کہ حضرت مالکؓ کا یہ عمل دوامی تھا تو اس سے یہ بات کہاں ثابت ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل دوامی تھا، ہاں یہ ضرور معلوم ہوا کہ آپؐ نے حضرت مالکؓ کو صلوا اکمدا یتحونی اصلی کہہ کر دیگر ہدایات کے درمیان بطور خاص نماز، جماعت، اور اس کے متعلقات کی طرف توجہ دلائی تھی اس لیے حضرت مالکؓ بن حویرثؓ سنن و آداب کی بھی رعایت فرماتے رہے ہوں گے اور اگر انھوں نے دوامی طور پر رفع یدین اختیار فرمایا تو انھیں ایسا ہی کرنا چاہیے تھا جیسا کہ متعدد صحابہ کرامؓ سے خصوصی ہدایت کی صورت میں ایک ہی عمل کو اختیار کئے رہنے کے واقعات موجود ہیں، وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے بعد اپنے مشاہدات سے کیسے ہٹ سکتے تھے؟ مگر اس سے زیادہ سے زیادہ احتمال کے درجہ میں چند روز قیام کرنے والے صحابی کا رفع یدین پر دوام معلوم ہوا، جبکہ خلفاء راشدین، عبد اللہ بن مسعود اور کتنے ہی دیگر صحابہ کرامؓ کا عمل اس کے برخلاف رہا، اب موازنہ کر کے انصاف کے ساتھ دیکھنا ہوگا کہ ان دونوں ثابت شدہ جہتوں میں کوئی جہت کو ترجیح حاصل ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ترک رفع کے بعض مستدلات

یہ تھی رفع یدین کے ثبوت میں امام بخاریؒ کی پیش کردہ دونوں روایات پر گفتگو لیکن دوسروں کی روایات پر نقد کرنے سے مسلک تو ثابت نہیں ہوتا اس لیے مناسب معلوم ہوتا

ہے کہ ترک رفع کے چند دلائل بھی پیش کر دیئے جائیں، چاہیے تو یہ تھا کہ ترک رفع کے ان دلائل کو بھی اس باب میں یا دوسرے باب میں امام بخاری خود پیش فرماتے، جیسا کہ ترمذی، ابوداؤد اور نسائی وغیرہ کا طریقہ ہے لیکن امام بخاری کی عادت یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو اختیار کرتے ہیں تو دوسری جانب سے بالکل صرف نظر کر لیتے ہیں اور دوسری جانب کی روایات کا پتہ ہی نہیں دیتے، جزء رفع الیدین اور جزء قرأت خلف الامام میں ان کا یہ طرز عمل بالکل نمایاں ہے، اور صرف امام بخاری کا کیا شکوہ اور بھی بعض محدثین ایسے گذرے ہیں جو اپنے مسلک مختار کی تائید کے لیے کمزوریوں کی بھی تاویل و توجیہ کرتے ہیں اور جانب مخالف کی روایات کو نظر انداز کر جاتے ہیں، بلکہ بعض تو معطل قرار دے کر ساقط الاعتبار قرار دینے کی کوشش کرتے ہیں۔

حیرت ہوتی ہے حضرت حسن اور حمید بن ہلال سے بخاری نے جزء رفع الیدین (ص ۱۲) میں روایت نقل کی کان اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانما یدبہم المرواح یرفعونہا اذا رکعوا واذا رکعوا رؤسہم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رکوع میں ہاتھ اٹھاتے وقت رفع یدین کرتے تھے گویا کہ ان کے ہاتھ عموماً اٹھ جاتے ہیں۔ اب امام بخاری کا تبصرہ بھی سنئے۔ فرماتے ہیں قال البخاری فلم یستن الحسن وحمید بن ہلال احدا من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم دون احد بخاری کہتے ہیں کہ حضرت حسن اور حمید بن ہلال نے صحابہ میں سے کسی کا استثناء نہیں کیا، گویا بخاری یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ صحابہ کرام میں کوئی ایک بھی تارک رفع نہیں تھا، اگر کسی کے سامنے اس موضوع پر صرف بخاری کا جز ہو تو وہ یہی سمجھے گا، جبکہ امام ترمذی نے اس موضوع پر باب منعقد کیا باب رفع الیدین عند الركوع اور اس باب میں پہلے رفع یدین کے ثبوت کے لیے حضرت ابن عمرؓ کی یہی روایت ذکر کی اور تحریر کیا وبهذا یقول بعض اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کہ رفع یدین کے قائل صحابہ کرام میں سے بعض اہل علم رہے ہیں، پھر امام ترمذی نے ترک رفع کے ثبوت کے لیے حضرت ابن مسعودؓ کی روایت ذکر کی اور تحریر کیا وبہ یقول غیر واحد من اہل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم والناس یعمین کہ صحابہ و تابعین میں ترک رفع کے قائل کافی لوگ رہے ہیں، اہل علم جانتے ہیں کہ امام ترمذی کا بعض اہل علم کہنا اقلیت کی طرف اشارہ کرتا ہے اور غیر واحد من اہل العلم کثرت کی خبر دیتا ہے، پھر امام ترمذی جب یہ لکھ رہے ہیں تو کیا امام بخاری کو اس کی خبر نہیں؟ یقیناً ہے مگر ان کی عادت ہے کہ وہ اپنے مسلک مختار کے علاوہ کسی جانب التفات نہیں کرتے بلکہ دوسری جانب کے ذکر تک کو گوارا نہیں کرتے جیسا کہ اکثر جگہ بردیکھنے میں آتا ہے۔ واللہ اعلم۔

رفع یدین کے مسئلے میں بھی یہی ہوا ہے کہ کتنے ہی اکابر محدثین نے اپنی عادت کے مطابق رفع یدین کو مسلک مختار قرار دے کر ترک رفع کی روایات کو نظر انداز کر دیا اور کتنے ہی ائمہ حدیث نے محدثین کے اصول کے مطابق جب رفع یدین کی روایات کو سنداً صحیح پایا تو ترک رفع کی روایات کو شاذ قرار دے دیا۔^۱ ورنہ حقیقت یہ تھی کہ جب ترک رفع کی روایات مضبوط سند سے آرہی ہیں اور صحابہ و تابعین کی غالب اکثریت کا عمل روایت کی توثیق کر رہا ہے، ائمہ فقہاء نے اس کو قابل قبول ہی نہیں راجح قرار دیا ہے تو پھر روایت کو صحیح قرار دینے کے لیے مزید کسی دلیل کی کیا ضرورت ہے؟

بہر حال امام بخاری نے اپنی عادت کے مطابق ترک رفع کی روایت کو نظر انداز کر دیا، مگر مسئلہ کا انصاف کے ساتھ جائزہ لینے کے لیے ان روایات میں سے چند کو نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۱۔ مثلاً مسند حمیدی میں حضرت ابن عمرؓ کی ترک رفع کی صراحت والی روایت اپنی سند کے اعتبار سے نہایت طاقتور ہے، اس کی سند میں حمیدی، سفیان بن عیینہ، زہری، سالم اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں، حمیدی امام بخاری کے مایہ ناز اساتذہ میں ہیں، حدیث اور فقہ دونوں میں امام بخاری نے ان سے استفادہ کیا ہے۔ بخاری میں ان سے ستر سے زائد روایات ہیں، حاکم کہتے ہیں کہ اگر امام بخاری کو حمیدی سے اور دیگر محدثین سے کوئی روایت ملتی ہے تو وہ اس کو حمیدی کے علاوہ کسی دوسرے استاذ کی طرف منسوب نہیں کرتے بلکہ حمیدی ہی کی طرح منسوب کرتے ہیں۔ حمیدی نے سفیان بن عیینہ سے بیس سال تک استفادہ کیا ہے اور خود سفیان بن عیینہ جلیل القدر محدث اور فقیہ ہیں، ان کی جلالت شان پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے، بخاری کی پہلی روایت انما الاعمال بالنیات بھی حدیث الحمیدی قال حدثنا سفیان سے شروع ہوتی ہے اور اس سے آگے کی سند زہری الخ وہ تو اصح الاسانید کے نام سے موسوم ہے۔ اتنی طاقتور سند کے باوجود محدثین نے اس روایت کی طرف التفات نہیں کیا، وجہ بظاہر یہی ہے کہ ابن عمر سے رفع یدین کی روایت بسند صحیح آرہی ہے اور مشہور ہے اس لیے ترک رفع کی روایت کو نظر انداز کر دیا گیا، حالانکہ اس کے متابعات موجود ہیں جیسا کہ مسند ابی عوانہ میں سفیان بن عیینہ ہی سے ترک رفع کی روایت پیش کی جا چکی ہے، مجاہد بھی ابن عمر سے ترک رفع ہی کو نقل کر رہے ہیں، اس لیے یہ توجیہ بہت آسان تھی کہ ابن عمر سے دونوں باتوں کو ثابت مانا جائے مگر محدثین کا یہ ذوق ہی نہیں ہے وہ اپنے اصول کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں۔

(۱) حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت

ترک رفع کے مستدلات میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کو اصل قرار دیا گیا ہے، اس روایت کو اباب سنن، اصحاب مسانید و جوامع نے اپنی کتابوں میں مختلف طرق سے ذکر کیا ہے، حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ”الا اصلی بکم صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یرفع یدہ الا فی اول مرة“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ عملی تعلیم دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ کیا میں تمہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھ کرنے دکھلا دوں، ظاہر ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ جو عمل پیش کیا جائے گا وہ اتفاقاً یا احیاناً کیا جانے والا عمل نہیں ہو سکتا، وہ عمل ہمیشہ کیا جانے والا، یا کم از کم کثرت کے ساتھ کیا جانے والا ہوتا چاہیے، چنانچہ اس کے بعد جو عمل کر کے آپ نے دکھلایا وہ یہ تھا کہ صرف تکبیر تحریر کے وقت آپ نے ہاتھ اٹھائے، اور پھر رفع نہیں کیا۔

ترمذی نے اس روایت کو حسن کہا ہے، اور ابن حزم نے صحیح قرار دیا ہے، تصحیح کرنے والوں میں ابن قحطان، دارقطنی اور بعض محدثین کے نام ہیں، تمام راوی نہایت ثقہ ہیں، صرف عامم بن کلیب پر انگلی رکھی گئی ہے مگر اس کا جواب دے دیا گیا ہے کہ عامم مسلم کے رجال میں سے ہیں، امام بخاری نے بھی کتاب اللباس میں ایک جگہ تطبیق میں ان کا ذکر کیا ہے، ابن معین، ابوحاتم نسائی وغیرہ نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے، احمد بن صالح نے ان کے بارے میں بعد من وجوہ الکوفین الثقات کہا ہے وغیرہ وغیرہ۔

یہ روایت ترک رفع کے سلسلے میں صاف اور صریح ہے، حضرت ابن عمر کی رفع والی روایت کی طرح اس میں وقف اور رفع کا اختلاف نہیں، اس کے الفاظ میں اضطراب نہیں، راوی کا عمل روایت کے خلاف نہیں اور الفاظ میں یہ نہیں ہے کہ ترک رفع کا صرف ثبوت ہو، بلکہ راوی ایسے الفاظ میں بات کہہ رہا ہے جس سے ترک رفع پر اتفاقاً عمل کرنے کے بجائے کثرت کے ساتھ اس پر عمل پیرا ہونے کی بات واضح ہوتی ہے، پھر یہ کہ صحابہ و تابعین کا تعامل اس کی تائید میں ہے۔

لیکن ان تمام حقائق کے باوجود مسئلہ پر مناظرانہ انداز میں گفتگو کرنے والوں نے یہ

کیا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت پر کوئی معقول اور قاعدہ کا اعتراض نہ ہو سکا تو خواہ مخواہ کے اعتراضات شروع کر دیئے گفتگو کی تکمیل کے لیے ان اعتراضات کا بھی منصفانہ جائزہ لینا ضروری ہے۔

عبداللہ بن مبارک کا تبصرہ

عبداللہ بن مبارک، امام اعظم کے تلامذہ میں ہیں مگر ان کا شمار رفع کرنے والوں میں ہوتا ہے، پھر یہ کہ ان کی بات کو امام ترمذی نے نقل فرمایا ہے، اس لیے اس کی اہمیت بڑھ گئی ہے، فرماتے ہیں۔ قد ثبت حدیث من یرفع و ذکر حدیث الزہری عن سالم عن ابیہ، ولم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرة، یعنی رفع کی روایت ثابت ہے اور انھوں نے زہری عن سالم عن ابیہ والی روایت ذکر کی اور ابن مسعود کی یہ روایت ”کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر تحریر کے علاوہ کہیں رفع نہیں کیا“ ثابت نہیں ہے۔

اس بات کا ایک جواب تو الزامی ہے جسے علامہ تقی الدین بن دقاق العید نے اپنی کتاب ”الامام“ میں ذکر فرمایا ہے کہ عبداللہ بن مبارک کے یہاں ثابت نہ ہونے سے، یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ کسی اور کے یہاں ثابت نہ ہو، گویا وہ کہنا چاہتے ہیں کہ عبداللہ بن مبارک کی بات شہادت علی النفی کی قسم میں سے ہے، جس کا مدار منکر کا اپنا مسلخ علم ہوتا ہے اور جو لوگ ثبوت کی شہادت دے رہے ہیں وہ اپنے علم کے مطابق کہہ رہے ہیں، اس لیے کسی بھی انسان کا اپنے علم کے مطابق نفی کی شہادت دینا، ثبوت کی شہادت دینے والوں کے حق میں نقصان کا سبب نہیں ہو سکتا۔ اور تحقیقی بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ عبداللہ بن مبارک کے تبصرہ کو سمجھنے میں زبردست مغالطہ ہو رہا ہے اور معترضین کے یہاں یہ سمجھا جا رہا ہے کہ ترمذی حضرت ابن مسعود کی جس روایت کی تحسین کر رہے ہیں، اسی کے بارے میں ابن مبارک عدم ثبوت کی بات کہہ رہے ہیں، حالانکہ ایسا نہیں ہے! ترمذی کے الفاظ پر غور کر لیا جائے تو یہ مغالطہ دور ہو جاتا ہے، انھوں نے پہلے تعلیقاً یہ فرمایا کہ لم یثبت حدیث ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یرفع الا فی اول مرة،

پھر انھوں نے ابن مبارک تک اس کی سند ذکر کی، پھر حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ذکر کر کے اس کی تحسین کی جس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ جس روایت میں ترک رفع کے فعل کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف براہ راست منسوب کیا گیا ہے، ابن مبارک اس کے بارے میں لم یثبت کہہ رہے ہیں اور جس روایت میں حضرت ابن مسعود نے اپنا عمل کر کے دکھایا اور اس کو الا اصلی بکم صلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا، اس کے بارے میں وہ یہ نہیں کہہ رہے ہیں، اور اس کی مضبوط دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے فعل کی یہ روایت نسائی شریف میں حضرت عبداللہ بن مبارک ہی کے طریق سے منقول ہے اور اس کے راوی صحیح کے راوی ہیں، الفاظ یہ ہیں قال الا خبرکم بصلوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال فقال فرفع یدیه اول مرة ثم لم يعد (زلی جلد ۱ ص ۱۶۰) پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ کسی روایت کا انکار کر دیں جسے وہ خود ثقہ راویوں سے نقل کر رہے ہیں۔

نیز اس کی واضح علامت یہ ہے کہ گو ترمذی شریف کے متداول نسخے سے بھی یہ چیز سمجھی جاسکتی ہے مگر عبداللہ بن سالم البصری والے نسخے سے تو یہ بات بالکل مستح ہو گئی جو بعض کتب خانوں میں محفوظ ہے، اور اس میں امام ترمذی نے اہل حجاز اور اہل عراق کے اختلافی مسائل کے بیان میں اپنی عادت کے مطابق الگ الگ دو باب منعقد کئے ہیں، پہلا باب دفع الیدین عند الركوع ہے جو عبداللہ بن مبارک کے اس تبصرہ پر ختم ہو گیا اور اس کے بعد انھوں نے دوسرا مستقبل باب من لم یرفع یدیه الا فی اول مرة منعقد کیا اور اس کے تحت حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ذکر کر کے اس کی تحسین کی۔ اس سے یہ بات صاف ہو گئی کہ عبداللہ بن مبارک کا تبصرہ اس روایت کے بارے میں ہے جسے ترمذی نے پہلے باب میں تعلیقا ذکر کیا ہے، اس روایت کے بارے میں نہیں ہے جسے وہ دوسرے باب میں مرفوعاً ذکر کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم۔

لَمْ یُعَدُّ کے غیر محفوظ ہونے کی حقیقت

اسی طرح کا دوسرا کمزور اعتراض حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں "لم یعد

کے الفاظ پر ہے، یہ روایت مختلف الفاظ کے ساتھ منقول ہے کسی روایت میں لم یرفع یدیه الا فی اول مرة ہے، اور کسی میں رفع یدیه اول مرة ثم لم یعد ہے کسی روایت میں ثم لا یعود ہے، وغیرہ۔

بعض حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس روایت میں ”ثم لم یعد“ کے الفاظ غیر محفوظ ہیں، ابوالحسن بن المقطان (المتوفی ۶۲۸ھ) نے اپنی کتاب ”بیان الوہم والابہام“ میں کہا ہے کہ حدیث اگرچہ صحیح ہے لیکن وکیع نے جو ”لا یعود“ کا لفظ نقل کیا ہے وہ عبد اللہ بن مبارک کے نزدیک قابل اعتراض ہے، امام بخاری نے جس رفع الدین میں پہلے عبد اللہ بن مسعود کی روایت الا اصلي لکم صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فصلی ولم رفع یدیه الا مرة نقل کی، پھر امام احمد کی یہ بات نقل کی کہ یحییٰ بن آدم نے کہا کہ میں نے عاصم بن کلیب کے تلمیذ عبد اللہ بن اوریس کی کتاب دیکھی تو اس میں ”لم یعد“ نہیں ہے اور اس پر بخاری نے اضافہ کیا کہ کتاب حفظ کے مقابلہ پر زیادہ قابل اعتبار ہوتی ہے، پھر امام بخاری نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی تطبیق والی روایت کو نقل کر کے فرمایا قال البخاری هذا المحفوظ عند اهل النظر من حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ (جزء رفع الیدین ص ۱۵) امام بخاری کی بحث کا حاصل بھی یہی ہے کہ وہ لفظ ”لم یعد“ کو غیر محفوظ قرار دینا چاہتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اس لفظ کے نقل کرنے میں سفیان کو وہم ہو گیا، غیر محفوظ ہونے کی بات دارقطنی، ابو حاتم اور بعض دیگر محدثین سے بھی منقول ہے۔

اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ ہے کہ محدثین کرام روایت کو معلول قرار دینے میں الفاظ کی پابندی کے عادی ہیں، ”لم یعد“ کو معلول یا غیر محفوظ قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ یہ لفظ ثابت نہیں، انھیں اس بات سے کوئی سروکار نہیں کہ یہ منہوم روایات میں موجود ہے یا نہیں؟ یہ ایک ایسی عادت ہے کہ جس سے نقصان واقع ہو جاتا ہے کیونکہ الفاظ تو معانی تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں، مگر محدثین الفاظ پر بہت زیادہ جم جاتے ہیں، زیر بحث مسئلہ میں حقیقت یہ ہے کہ ”رفع یدیه اول مرة ثم لم یعد“ اور ”لم یرفع یدیه الا فی اول مرة“ میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں، اگر پہلی روایت کے الفاظ پر کوئی اشکال ہے تو دوسری

روایت کے الفاظ تو ثابت ہیں اور ان الفاظ میں یہی مضمون بیان کیا گیا ہے کہ رفع یدین تکبیر تحریرہ کے علاوہ نہیں کیا گیا تو ”لم بعد“ کے غیر محفوظ قرار دینے سے مسئلہ پر کیا فرق پڑا؟

دوسری بات یہ ہے کہ ”لم بعد“ کے لفظ پر اعتراض ہے تو یہ بتلائیے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے متعلق کیا تحقیق ہے؟ اس لفظ کے انکار سے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا کہ وہ رافعین کی فہرست میں آجائیں وہ تو یقیناً تارکین رفع میں سے ہیں اور ان کا ترک تواتر سے ثابت ہے، یہی ان کا عمل ہے اور یہی ان کی تعلیم ہے اور یہی ان کے تمام شاگردوں کا مسلک ہے، پھر آپ ”لم بعد“ کو غیر محفوظ کہہ کر کیا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

تیسری بات یہ کہ غیر محفوظ کہنے والوں کے دلائل کا تحقیقی جائزہ لیا جائے، ابن قنطار نے کہا کہ روایت تو صحیح ہے لیکن ابن مبارک و کعب کے ”لم بعد“ نقل کرنے پر معترض ہیں لیکن ان کی بات یوں بے وزن ہو جاتی ہے کہ ابن مبارک خود لم بعد نقل کر رہے ہیں جیسا کہ نسائی کی روایت میں موجود ہے اور اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، اس لیے یہ سمجھنا آسان ہے کہ ابن مبارک کے لم یثبت کہنے کی وجہ ابن قنطار نے بیان کی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔

امام بخاری نے امام احمد کی بات نقل کی ہے، اس سے بھی کام نہیں بنتا، کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوا کہ سفیان کی روایت میں ”لم بعد“ کا اضافہ ہے جو عبد اللہ بن ادریس کی کتاب میں نہیں ہے، دونوں راوی ثقہ ہیں اور ان دونوں میں سفیان کو اوثق قرار دیا گیا ہے، عبد اللہ بن ادریس کو صرف ثقہ فقیہ عابد وغیرہ کے الفاظ سے یاد کیا گیا ہے جبکہ سفیان کو ثقہ حافظ فقیہ عابد امام حجة کے القاب عالیہ کا مستحق سمجھا گیا ہے، اس لیے سفیان کی روایت میں کوئی اضافہ ہے تو اس کو ثقہ کے مقابلہ پر اوثق کا اضافہ ہونے کے سبب مقبول قرار دینا چاہیے۔

بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ کمزوری امام بخاری کے پیش نظر بھی ہے، اس لیے وہ ثقہ کو اوثق سے برابر لانے کے لیے یہ فرما رہے ہیں کہ کتاب، اہل علم کے یہاں زیادہ محفوظ چیز ہے لیکن مضمون کی اس تصدیق سے قاصر ہیں، کیا کہیں یہ اصول دکھایا جاسکتا ہے کہ ثقہ کا

ضبط کتاب، اوثق کے ضبط صدر کے مقابلہ پر قابل ترجیح ہے؟ ہم نے تو محدثین کا یہی ذوق دیکھا ہے کہ ان کے یہاں ضبط صدر کی اہمیت ضبط کتاب سے زیادہ ہے اور اسی لیے محدثین کے یہاں ایسے واقعات بکثرت پیش آئے ہیں جس میں انھوں نے اپنے بے مثال حافظہ کی مدد سے کتابت کے اوہام و اغلاط کی تصحیح کی ہے تو امام بخاری کی اس بات کو کیسے قبول کیا جاسکتا ہے؟

نیز امام بخاری کا اس کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعود کی تطبیق والی روایت کو پیش کر کے یہ کہنا کہ یہ محفوظ ہے اور اس میں ”لم یعد“ نہیں ہے اس لیے قابل قبول نہیں ہے کہ یہاں دو روایتیں ہیں اور دونوں کا الگ الگ ہونا سیاق سے واضح ہے، ایک روایت تو وہ ہے کہ جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود نے یہ کہا کہ کیا میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پڑھ کر نہ دکھاؤں، پھر عبداللہ بن مسعود نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی اور رفع یدین پہلے اول مرة ثم لم یعد اور دوسری روایت وہ ہے جسے امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں اور امام احمد نے مسند بدہ ۱، ص ۴۱۸ میں نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سکھائی، پھر آپ کھڑے ہوئے، تکبیر تحریرہ کہی اور رفع یدین کیا پھر رکوع میں گئے اور دونوں ہاتھوں کی تطبیق کی وغیرہ الخ، بالکل صاف بات ہے کہ پہلی روایت میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ عملی تعلیم دے رہے ہیں، اور قام، رفع یدین وغیرہ میں فاعل کی ضمیر حضرت عبداللہ بن مسعود کی طرف راجع ہے اور دوسری روایت میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کو نقل فرما رہے ہیں اور اس میں قام، کبر، اور رفع کی ضمیر فاعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ امام بخاری یہ چاہتے ہیں کہ دونوں روایتوں کو ایک قرار دے کر انظر اب دکھلائیں، پھر تطبیق والی اس روایت کو محفوظ قرار دیں جس میں ”لم یعد“ نہیں ہے، لیکن یہ زبردستی کی بات ہے، دونوں روایتیں بالکل الگ الگ ہیں، اور ان میں ایک کو محفوظ قرار دے کر دوسری روایت کو کمزور کرنے کی کوشش ناقابل فہم ہے۔

اور اگر بخاری کے احترام میں دونوں روایتوں کو ایک فرض کر لیا جائے تب بھی ”لم یعد“ کے اضافہ پر اشکال نہیں ہو سکتا، کیونکہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اضافہ کرنے والے

راوی سفیان ہیں جو اضافہ بیان نہ کرنے والے راوی عبداللہ بن ادریس سے کہیں بلند مرتبہ ہیں اور ان کے اضافہ کو قبول کرنا محدثین کے اصول کے مطابق ضروری ہے۔

”لم یعد“ پر کئے جانے والے اشکال کا محدثانہ اصول کے مطابق ایک جواب علامہ زیلعی نے نصب الراية میں دیا ہے کہ امام بخاری اور ابوحاتم نے تو اس اضافہ کو سفیان کا وہم قرار دیا ہے اور ابن قحطان نے وہم کو وکیع کی طرف منسوب کیا ہے، اس اختلاف کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں باتوں میں ہے کوئی بات قابل توجہ نہیں اور راویوں کی ثقاہت کی بنیاد پر روایت صحیح ہے، پھر یہ کہ وکیع اور سفیان جیسے جلیل القدر ائمہ کی طرف وہم کا انتساب اس لیے بھی درست نہیں کہ وہ اس اضافہ میں تنہا نہیں ہیں اور ان کے متعدد متابعات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں۔

مسلک کی پیروی میں حدود سے تجاوز

اس سلسلے میں سب سے زیادہ حیرت انگیز اور افسوسناک اعتراض وہ ہے جسے امام بیہقی (المتوفی ۴۵۸ھ) نے فقیہ ابوبکر بن اسحاق (المتوفی ۳۴۲ھ) کے حوالہ سے سنن بیہقی میں نقل کیا ہے، یہ مسلک کی پیروی میں حدود سے تجاوز کی بدترین مثال ہے، کہتے ہیں کہ ”رفع یدین کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھول ہو جانا کوئی انوکھی بات نہیں ہے، اس لیے کہ اُن سے قرآن۔ یعنی معوذتین کے سلسلے میں ایسی بھول ہوئی ہے، جس میں مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہوا۔ وہ اس چیز کو بھی بھول گئے جس کے منسوخ ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے جیسے تطبیق، وہ اس بات کو بھی بھول گئے کہ امام کے پیچھے دو مقتدی ہوں تو انھیں کیسے کھڑا ہونا چاہیے، اس کے علاوہ اور بھی چند جزئیات بیان کی ہیں۔ پھر یہ کہنا کہ اگر عبداللہ بن مسعود ان چیزوں کو بھول سکتے ہیں تو رفع یدین کو بھی بھول سکتے ہیں۔ (بیہقی جلد دوم ص ۸۲)

ظاہر ہے کہ یہ روایت پر کوئی اعتراض نہیں، بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی شان میں گستاخی ہے، اور اگر یہ بے ادبی فقیہ ابوبکر بن اسحاق سے ہو گئی تھی تو بیہقی جیسے جلیل القدر امام کو اسے نقل نہیں کرنا چاہیے تھا مگر ہوا یہ کہ بیہقی کے بعد بھی بعض لوگوں نے ان باتوں کو

نقل کیا، خدا ان لوگوں کو معاف فرمائے۔

اس مسئلہ میں بھول کا کیا موقع ہے؟ جو عمل سینکڑوں بار روزانہ کیا جا رہا ہو اور ہزاروں صحابہؓ توجہ دلانے والے موجود ہوں وہاں اس طرح کی بات بالکل لغو ہے، یہ عمل تو عبد اللہ بن مسعودؓ نے بہت تعب کے ساتھ اختیار فرمایا ہے اور ان کے تلامذہ نے بھی بلا اختلاف اتفاق رائے کے ساتھ اس کو قبول کیا ہے۔

معوذتین کا مسئلہ

فقیر ابو بکر بن اسحاق نے اس کے ساتھ جو چند جزئیات ذکر کی ہیں، ان میں بھی بھول جانے کا الزام دینا خلاف واقعہ اور صورت حال کو غلط انداز میں پیش کرنے کی کوشش ہے، یہ سب مسائل اپنی اپنی جگہ آئیں گے، مختصر یہ کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے معوذتین کے قرآن کی سورت ہونے کا انکار نہیں کیا۔ وہ ان سورتوں کو آسمان سے نازل شدہ اور کلام خداوندی مانتے تھے لیکن مصحف نہ صرف ان ہی چیزوں کے اندراج کے قائل تھے جن کی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی ہو اور ان سورتوں کو قرآن میں درج کئے جانے کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت ان تک نہیں پہنچی تھی، جبکہ بعض حضرات نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اس قول سے رجوع کے بارے میں بھی لکھا ہے اور اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے تلامذہ سے قرأت کا جو سلسلہ چلا ہے اس میں معوذتین قرآن میں شامل ہیں۔

تطبیق کا عمل

اسی طرح تطبیق کے مسئلہ میں بھی بھولنے کی بات غلط ہے، یہ کیسے ممکن ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ ہمیشہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھتے رہیں اور گرد و پیش کے تمام نمازیوں کو عقد بالرب یعنی گھنٹوں پر ہاتھ رکھتے دیکھیں، اور انہیں اس کی خبر نہ ہو، انہیں یقیناً خبر ہے، لیکن تطبیق (یعنی دونوں ہاتھوں کی، تسلیوں اور انگلیوں کو ایک دوسرے سے ملا کر رکوع کی حالت میں گھنٹوں کے درمیان کر لینا) کو وہ عہد اختیار کئے ہوئے ہیں، تطبیق کے بارے میں

یا تو ان کی تحقیق یہ ہے کہ یہ منسوخ نہیں، جیسا کہ حضرت علیؑ سے بھی ابن ابی شیبہ نے بسند حسن تطبیق اور عقد بالرب کے درمیان اختیار کی بات نقل کی ہے اور چونکہ تطبیق میں مشقت ہے، اس لیے ابن مسعودؓ تطبیق کو عزیمت اور عقد بالرب کو رخصت سمجھتے رہے، یا پھر یہ کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تطبیق کے عمل کو اس لیے برقرار رکھے ہوئے تھے کہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصیت کے ساتھ یہ عمل تطبیق سکھایا تھا، نسائی اور مسند احمد میں یہ الفاظ ہیں علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصلوۃ فقام فکبر فلما اراد ان یرکع طبق یدیه بین رکبتيه، ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سکھائی چنانچہ آپؐ نے پہلے قیام کیا، پھر اللہ اکبر کہا، پھر جب رکوع کا ارادہ کیا تو آپؐ نے تطبیق کر کے دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں کے درمیان کر لیا، مسلم شریف کی روایت میں یہ بھی ہے فَلَمَّا تَبَيَّنَ انْظُرَ اِلَى اخْتِلَافِ اصَابِعِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (مسلم جلد ۱ ص ۲۰۲) ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ گویا میں تطبیق کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کے اختلاف کی کیفیت کا آج بھی مشاہدہ کر رہا ہوں۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے جس طریقہ کی خصوصی تعلیم دی اس میں تطبیق ہے اور اس کی تمام کیفیات عبداللہ بن مسعودؓ کو محفوظ ہیں، اس لیے جو عمل پیغمبر علیہ السلام نے خود سکھایا اس کو عبداللہ بن مسعودؓ کیسے چھوڑ دیں، یہ وہی جذبہ ہے کہ جس کے تحت حضرت ابو محذورہؓ نے ساری عمر پیشانی کے وہ بال نہیں کٹوائے جن پر حضور علیہ السلام نے اپنا دست مبارک رکھا تھا، یہ وہی محبت کا تقاضہ ہے جس کے سبب حضرت قرہ بن ابی ایاسؓ نے کبھی گریبان کو بٹن لگا کر بند نہیں کیا اس لیے کہ جب انھوں نے پیغمبر علیہ السلام کے ہاتھ پر بیعت کی تھی اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گریباں کھلا ہوا تھا یہ وہی داعیہ ہے کہ جس کے تحت حضرت براءؓ نے سونے کی انگوٹھی کا استعمال ترک نہیں کیا، ایک موقع پر ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر سونے کی انگوٹھی عطا فرمائی تھی۔ خذ، اَلْبَسْنِ مَا كَسَاكَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ (مسند احمد جلد ۲ ص ۲۹۳) لہذا اللہ اور اس کے رسول نے جو پہنایا ہے اس کو پہن لو۔ حضرت براءؓ کو اوگوں نے متوجہ بھی کیا کہ سونے کی انگوٹھی پہننا تو ممنوع ہے مگر وہ یہ فرماتے تھے کہ مجھ سے جس چیز کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اَلْبَسْنِ

ماکساک اللہ و دسولہ فرمایا، میں اس کو کیسے چھوڑ دوں؟

یہ باتیں گواصولی نہیں ہیں مگر یہ وہ خصوصی جزئیات ہیں جو تقاضائے محبت میں پیدا ہوتی ہیں، اور انسان اُن کو اپنے لیے باعثِ خیر و سعادت سمجھتا ہے، اسی طرح تطبیق کے عمل میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے جذبات کو سمجھنا چاہیے۔ اور سبکدوشیان جیسا الزام عائد کرنے کی جسارت نہیں کرنی چاہیے۔

تطبیق اور ترک رفع میں تلامذہ کا عمل

پھر اس مسئلہ میں قابلِ غور پہلو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے عزیمت سمجھتے ہوئے، یا خصوصی تعلیم میں تقاضائے محبت کو پورا کرنے کے لیے اپنا طریقہ نہیں بدلا، لیکن ان کے تلامذہ کے سامنے جب یہ بات محقق ہو کر سامنے آ گئی کہ تطبیق کا عمل پہلے کیا جاتا تھا لیکن بعد میں ترک کر دیا گیا تو تلامذہ نے اس عمل کو چھوڑ دیا لیکن ترک رفع کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ اس کو نہ عبداللہ بن مسعود نے چھوڑا نہ ان کے بعد تلامذہ نے، اور نہ اہل کوفہ میں کسی اور فقہ سے اس عمل کے خلاف منقول ہے جیسا کہ معتبر شہادتوں سے ثابت ہے، اس لیے ماننا پڑے گا کہ ترک رفع کے معاملہ میں سبکدوشیان کی بات کرنا، اپنے مسلک کی پیروی میں بزرگوں کی شان میں بے ادبی تک پہنچنے کے مرادف ہے۔

دو مقتدیوں کے ساتھ امام کی جائے قیام کا مسئلہ

فقہ ابو بکر بن اسحاق نے تیسری بات یہ کہی کہ حضرت عبداللہ یہ بھی بھول گئے کہ مقتدی دو ہوں تو امام کو کہاں کھڑا ہونا چاہیے؟ نسائی ابوداؤد، مسند احمد وغیرہ میں حضرت ابن مسعود کا یہ عمل منقول ہے کہ انھوں نے اسود بن یزید اور علقمہ میں سے کسی کو داہنی طرف اور دوسرے کو بائیں طرف کھڑا کر کے ظہر کی نماز پڑھائی اور خود بیچ میں کھڑے ہوئے جبکہ دو مقتدیوں کے ساتھ امام کو آگے کھڑا ہونا چاہیے، ابراہیم نخعی اور ابن سرین نے حضرت عبداللہ کے اس عمل کو جگہ کی جگہ پر محمول کیا ہے کہ وہاں پر اسی طرح کھڑے ہونے کی مجبوری تھی، کچھ لوگوں نے فرمایا ہے کہ جہاں روایات میں دونوں کے درمیان کھڑے ہونے کی

وضاحت ہے وہیں مسند احمد (جلد ۱۰، ص ۴۵۹) میں فصفتنا خلعه صفا واحداً ہم دونوں ان کے پیچھے ایک صف میں کھڑے ہوئے کی صراحت بھی ہے، اگر روایت کے ان الفاظ کو صحیح قرار دیا جائے تو عبد اللہ بن مسعود اور جمہور کے درمیان کوئی فرق ہی باقی نہیں رہتا، اس کے علاوہ بھی بعض جوابات دیے گئے ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے چند مناقب

فقیر ابو بکر بن اسحاق نے جتنے بھی جزئیات ذکر کئے ہیں، ان میں کسی کا تعلق سہو اور نسیان سے نہیں اور انہوں نے بھی نسیان کی بات سنجیدگی سے نہیں بلکہ طنزیہ انداز میں کہی ہے انھیں یہ ادب ملحوظ رکھنا ضروری تھا کہ وہ جس ذات گرامی کی جانب ایسی بات منسوب کر رہے ہیں، ان کا رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تعلق رہا ہے اور ان کے بارے میں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کیا ارشاد فرمایا ہے۔

حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، آپ نے ارشاد فرمایا، میں نہیں جانتا کہ تمہارے درمیان میری زندگی کے کتنے دن باقی رہ گئے ہیں، اس لیے میرے بعد ان دونوں کی اقتداء کرتے رہنا، اور یہ فرماتے ہوئے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی طرف اشارہ فرمایا، پھر یہ ارشاد فرمایا وما حدثکم ابن مسعود فصدقوا اور ابن مسعود جو حدیث بیان کریں اس کی تصدیق کرنا (مسند احمد جلد ۵، ص ۴۰۲)

بخاری شریف میں روایت ہے، آپ نے ارشاد فرمایا، خذوا القرآن من اربعة (جلد ۲، ص ۷۸) یا دوسری روایت میں ہے استقروا القرآن من اربعة (جلد ۱، ص ۵۳۱) چار صحابہ سے قرآن شریف پڑھو یعنی حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے سالمؓ سے، معاذؓ سے اور ابی بن کعبؓ سے، اور ان چاروں میں پہلا نام حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا ہے۔

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے بارے میں آپ کے اس طرح کے ارشادات کے بعد فقیر ابو بکر بن اسحاقؓ کے اس طرح کے تبصرے کا جواب دینے کی بھی ضرورت نہیں کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کی جانب سے حدیث و قرآن کی تعلیم کے سلسلے میں اتنی اہم سند عطا کئے جانے کے بعد، اُن کی ذات گرامی پر کسی کا کوئی الزام عائد کرنا، اپنی حیثیت کو مجروح کرنا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود السابقون الاولون میں سے ہیں۔ اسلام لانے والوں میں ان کا چھٹا نمبر ہے اسلام قبول کرتے ہی حضور اکرام صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا انک غلام معلّم تم تو تعلیم یافتہ جوان ہو، اسلام قبول کرنے کے بعد بڑے ابتلاء سے گزر رہے ہیں، صاحب الہجرتین ہیں، حبشہ کی طرف ہجرت کی، پھر ہجرت کر کے مدینہ طیبہ پہنچے، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے خصوصی خادم ہیں۔ صاحب السواک والنعلین کہلاتے ہیں تمام غزوات میں شریک رہے، اصحاب بدر میں بھی شمار ہے، پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے خصوصی تعلق کی بنا پر دیکھنے والے ان کو اہل بیت میں سمجھتے ہیں، پیغمبر علیہ السلام نے ان کو خصوصی اجازت دے رکھی ہے۔ اذنک علی ان ترفع الحجاب الخ یعنی آنے کی ضرورت ہو تو اجازت لینے کی ضرورت نہیں پردہ اٹھائیے اور اندر آ جائیے۔ وغیرہ وغیرہ۔

(۲) حضرت جابر بن سمرہ کی روایت

ترک رفع پر حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے جو تمیم بن طرّفہ کے طریق سے ہے قال خرج علينا رسول الله ﷺ فقال مالي اراكم رافعي ايديكم كانها اذئاب خيل شمس اسكنوا في الصلوة، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ سے نکل کر ہمارے پاس تشریف لائے تو یہ فرمایا کہ یہ کیا ہے کہ میں تم لوگوں کو ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہوں جیسے سرکش گھوڑے دم اٹھائے ہوئے ہوں، نماز میں سکون اختیار کرو۔ یہ روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی اور مسند احمد وغیرہ میں ہے، اور سب میں یہ مضمون ہے کہ صحابہ مسجد نبوی میں نماز پڑھ رہے تھے، آپ حجرہ سے نکلے تو دیکھا کہ نماز میں

۱۔ کہاں تک فضائل کا شمار کریں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی شان بہت بلند و بالا ہے، ابن تیمیہ نے تو یہ لکھا ہے کہ عبداللہ بن مسعود، علم میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے طبقہ کے صحابہ میں ہیں، فمن قدح فيه او قال هو ضعيف الرواية فهو من حسن الرافضة الذين يقدحون في ابي مكر و عمر و عثمان (فتاویٰ ج ۲، ص ۵۳۱) اگر کوئی عبداللہ بن مسعودؓ کی عیب جوئی کرتا ہے یا ان کو ضعیف الروایۃ کہتا ہے تو اس کو رافضیوں کی اس قسم میں شمار کرنا چاہیے جو حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کی عیب جوئی کرتے ہیں۔ نعوذ باللہ من شرور انفسنا۔

رفع یدین ہو رہا ہے، ظاہر ہے کہ یہ رفع رکوع میں جاتے ہوئے یا رکوع سے اٹھتے ہوئے ہو رہا ہوگا، آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہو رہا ہے، پھر ایک تشبیہ کے ذریعہ اس فعل کا نامناسب ہونا بیان کیا اور رفع یدین سے اسکنوا فی الصلوٰۃ کہہ کر منع فرمادیا۔

کہا جاسکتا ہے کہ نماز میں رفع یدین کا عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کیا ہے، اور صحابہ کرام بھی آپ کی اجازت سے یہ عمل کر رہے تھے، پھر آپ کی جانب سے انکار سمجھ میں نہیں آتا، لیکن اس طرح کی نظیریں پیش کی جاسکتی ہیں کہ پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حکم دیا اور پھر اس کو موقوف فرمادیا۔ حضرت عبداللہ بن مغفل سے روایت ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا، پھر فرمایا ما بالہم و بال الکلاب (مسلم) لوگ کتوں کے بارے میں یہ کیا کر رہے ہیں؟ پھر آپ نے شکار اور حفاظت کے لیے کتا پالنے کی اجازت دی، اسی طرح ظہر کی نماز کے سلسلے میں ہے کہ پہلے اول وقت میں ہی پڑھی جاتی رہی پھر آپ نے گرمی کی شدت میں ٹھنڈے وقت کی تعلیم دی، صحابہ نے سمجھا کہ ابراہاد پسندیدہ بات ہے جس قدر زیادہ ہوا اتنا ہی بہتر ہے، اس لیے انھوں نے ابراہاد میں مبالغہ کے لیے مزید تاخیر کی اجازت چاہی تو آپ نے شکایت کو قبول نہیں کیا، ان واقعات کی اصل تصویر یہ ہے کہ بعض احکام اصل نہیں ہوتے ہنگامی مصلحت کی بنا پر دیئے جاتے ہیں، لیکن لوگ ان کو اصل اور پسندیدہ قرار دے کر مبالغہ کے ساتھ معمول بنا لیتے ہیں تو اس طرح کی تنبیہ کی جاتی ہے، ہو سکتا ہے کہ زبان سے اللہ اکبر کہتے وقت رفع یدین کی تعلیم خدا کی کبرائی کے اعتراف، یا دنیا سے اظہار برأت کی مصلحت کی بنیاد پر دی گئی ہو، لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں اتنا مبالغہ کیا ہو کہ قومو اللہ فانتین کی روح متاثر ہو گئی ہو، اس لیے آپ نے منع فرمادیا، اور ایک مثال کے ذریعہ ناگواری ظاہر کی کہ یہ سرکش گھوڑوں کی ذم کی طرح کیوں ہاتھ ہلا رہے ہو؟ اس عمل کو ختم کر دو۔

امام بخاریؒ کا اعتراض

امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں ہمارا یہ استدلال نقل کیا ہے پھر اس پر دو اعتراض کئے ہیں پھر ترک رفع پر استدلال کرنے والوں پر بہت برہمی ظاہر فرمائی ہے، امام

بخاریؒ کہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ بن سمرہ کی یہ روایت نماز میں قیام وغیرہ کی حالت سے متعلق نہیں ہے، یہ تشہد اور سلام وغیرہ سے متعلق ہے، دلیل یہ ہے کہ عبید اللہ بن القبطیہ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی روایت میں وضاحت ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز میں جب السلام علیکم کہتے تھے تو ہاتھ سے اشارہ کرتے، اس پر آپؐ نے فرمایا مابال ہولاء یؤمنون بایدیہم کا نہا اذناں حبل شمس، ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے، ہاتھوں سے اشارہ کرتے ہیں گویا سرکش گھوڑے دم ہزار ہے ہیں دوسری بات امام بخاریؒ نے یہ کہی کہ اگر اس روایت سے ترک رفع پر استدلال کو درست قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تکبیر تحریرہ اور تکبیرات عیدین کے موقع پر بھی اس کو ممنوع قرار دیا جائے کیونکہ اسکنوا فی الصلوۃ میں کوئی استثناء نہیں ہے، ہر موقع کا رفع اس کے عموم میں داخل ہے۔

امام بخاریؒ نے ان اعتراضات کو بڑی اہمیت دی ہے، فرمایا کہ جسے علم کا کوئی بھی حصہ نصیب ہے وہ اس روایت سے ترک رفع پر استدلال نہیں کر سکتا، استدلال کرنے والوں کو خدا سے ڈرنا چاہیے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کا انتساب ہے جو آپؐ نے نہیں کہی وغیرہ وغیرہ۔ لیکن امام بخاریؒ کے بارے میں یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ وہ کسی مسئلہ میں کوئی رُخ اختیار کر لیتے ہیں تو دوسری طرف سے قطع نظر کر کے اس کو قطعاً ختم کر دینا چاہتے ہیں، اس لیے وہ ایسا کہنے میں معذور ہیں۔

اعتراض کا پہلا جواب

ہمارے خیال میں ان اعتراضات میں کوئی وزن نہیں، یہ اشکال حضرت جابرؓ بن سمرہ کی دونوں روایتوں کو ایک قرار دینے سے پیدا ہوا، جبکہ دونوں کو ایک یا ان میں سے ایک کو دوسری کی تفسیر قرار دینا زبردستی کی بات ہے، دونوں روایتوں کے سیاق و سباق میں کئی طرح کا فرق ہے، صرف اتنی بات مشترک ہے کہ دونوں روایتیں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے ہیں اور دونوں میں ایک تشبیہ سے کام لیا گیا ہے، وجوہ فرق مندرجہ ذیل ہیں

(۱) پہلا فرق یہ ہے کہ حضرت تمیمؓ والی روایت میں یہ وضاحت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نماز میں نہیں تھے، صحابہ کرام نوافل پڑھ رہے تھے کہ آپ تشریف لائے، مسلم اور نسائی کی روایت میں خرج علیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، اور مسند احمد کی روایت میں ایک جگہ دخل علیہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (جلد ۵، ص ۱۰۷) دوسری جگہ انه دخل المسجد فابصر قوما (جلد ۵، ص ۹۳) کے الفاظ ہیں، جن کا صاف مطلب یہ ہے کہ آپ نماز میں نہیں تھے، حجرہ سے نکل کر مسجد میں تشریف لائے تھے اس وقت آپ نے رفع یدین کرتے دیکھا تو منع فرمایا۔ جبکہ حضرت عبید اللہ بن القبطیہ والی روایت میں ہر جگہ کنا اذا اصلینا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اس طرح کے الفاظ ہیں جن کا صاف مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شریک نماز تھے۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ حضرت تمیمؓ والی روایت میں "اسکنوا فی الصلوۃ" کے الفاظ ہیں، حضرت ابن القبطیہؓ والی روایت میں یہ الفاظ نہیں ہیں اور ہوتا مستبعد بھی ہے کیونکہ ان کی روایت تشہد اور سلام سے متعلق ہے، علامہ زبیلی نے فرمایا ہے کہ سلام کے وقت ہاتھ اٹھانے والے کو "اسکن فی الصلوۃ" کہہ کر مخاطب نہیں کیا جائے گا، یہ الفاظ تو نماز کے دوران رفع یدین کرنے والے سے ہی کہے جاسکتے ہیں، یعنی جو نمازی سلام پھیر کر نماز ختم کر رہا ہے اس سے "اسکن فی الصلوۃ" کہنا بے فائدہ اور غیر ضروری بات ہے۔

عبید اللہ بن القبطیہؓ والی روایت میں اس جگہ اذا سلم احدکم فلیتفت الی صاحبہ ولا یومی بیدہ یا اس طرح کے الفاظ ہیں کہ جب سلام پھیرا جائے تو دوسرے بھائی کی طرف صرف التفات ہی کافی ہے ہاتھ سے اشارہ نہیں کرنا چاہیے، یا زیادہ سے زیادہ بعض طرق میں الا یسکن احدکم ہے فی الصلوۃ کا لفظ اس میں بھی نہیں ہے۔

(۳) تیسرا فرق یہ ہے کہ مالی اراکم رافعی ابیدیکم، یا رفع یدین کی تعبیر والے الفاظ صرف حضرت تمیمؓ والی روایت میں ہیں، حضرت عبید اللہ بن القبطیہؓ والی روایت میں تؤمّون یا ما شانکم تشیرون، وغیرہ کے الفاظ ہیں، الفاظ کا یہ فرق بھی صاف دلالت کر رہا ہے کہ نماز کے دوران ہاتھوں کی حرکت کو رفع یدین، اور سلام کے وقت ہاتھوں کی حرکت کو ایما، اشارہ، یا تؤمّون یا ابیدیہم سے تعبیر کیا گیا ہے، گویا واقعہ ایک نہیں ہے، دو

واقعات الگ الگ ہیں۔

(۴) چوتھا فرق یہ ہے کہ حضرت تمیمؓ کی روایت کے بعض طرق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے درمیان رفع یدین کا یہ عمل بعض لوگ کر رہے تھے، سب نہیں، مثلاً دخل المسجد فابصر قوما قد رفعوا ايديهم کہ آپ مسجد میں داخل ہوئے تو آپ نے کچھ لوگوں کو رفع یدین کرتے دیکھا، اس کا مطلب یہی تو ہوا کہ آپ حجرہ سے مسجد میں آئے تو جو صحابہ نوافل میں مشغول تھے، آپ نے ان سب کو یا ان میں سے بعض کو رفع یدین کرتے دیکھا، تمام صحابہ اس میں شریک نہیں ہو سکتے، کیونکہ بعض نوافل میں مشغول نہیں تھے جبکہ عبید اللہ بن جعفیہ کی روایت میں ہے کہ ہم رسول اللہ کے ساتھ نماز پڑھتے تو سلام کے وقت ہاتھ کا اشارہ کرتے، اس روایت کا واضح مطلب یہ ہے کہ اس عمل میں تمام صحابہ کرام شریک تھے، اور اس فرق کی بنیاد پر بھی یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں۔

دوسرا جواب

خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت جائز بن سرہ کی دونوں روایتیں بالکل الگ الگ ہیں، یہ کوئی اصول نہیں کہ بعض وجوہ اشتراک کی بنیاد پر ایک صحابی کی دو روایتوں میں سے ایک کو دوسرے کی تفسیر یا وضاحت قرار دیا جائے، اور اگر بالفرض دونوں روایتوں کو ایک قرار دیا جائے تب بھی یہ کہا جائے گا کہ العبارة العموم اللفظ لالخصوص السبب، یعنی سبب خواہ خاص رہا ہو کہ لوگ سلام کے وقت ہاتھ سے اشارہ کر رہے تھے، لیکن آپ نے حکم تو عام الفاظ میں دیا اسکنوا فی الصلوة، کہ نماز میں ساکن رہنا چاہیے، اور یہی قرآن کریم کی آیت قوموا للہ فانتین، کا تقاضہ بھی ہے، آپ کے اس عام حکم کا مطلب یہ ہوا کہ نماز کی اصل، شان سکون ہے، حرکت تو مجبوری کے درجہ کی چیز ہے، اس لیے نماز میں جہاں ایسی دو چیزیں ثابت ہوں جن میں ایک سکون اور دوسری حرکت پر مشتمل ہو تو اس صورت میں سکون والی جانب کو ترجیح دی جائے گی، البتہ اگر کسی جگہ صرف ایک ہی چیز ثابت ہے کہ جیسے تکبیر تحریمہ یا تکبیرات عیدین تو وہاں بھی ایک رخ متعین ہے اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب کا ارشاد

حضرت مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نانوتوی نے فرمایا کہ حضرت جابرؓ کی مندرجہ بالا دونوں روایت الگ الگ ہیں لیکن اگر بالفرض امام بخاری کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ ان روایات کا تعلق تشہد اور سلام سے ہے تب بھی رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت ترک رفع پر استدلال اس طرح کیا جائے گا کہ جب نماز کے بالکل اختتام پر ہاتھ سے اشارہ کو بھی بالکل ممنوع قرار دیا جا رہا ہے اور اس کی علت اسکنوا فی الصلوۃ، بیان کی جا رہی ہے، تو نماز کے درمیان یعنی رکوع میں جاتے وقت یا رکوع سے اٹھتے وقت تو بدرجہ اولیٰ رفع یدین کو ممنوع قرار دیا جائے گا۔

رہا امام بخاری کا دوسرا اعتراض کہ اسکنوا فی الصلوۃ کو عام قرار دیا جائے تو تکبیر تحریر اور تکبیرات عیدین میں بھی رفع نہ ہونا چاہیے، ہمیں حیرت ہے کہ یہ بات انھوں نے کیسے ارشاد فرمائی، اول تو تکبیر تحریر میں رفع یدین کا ثبوت نہایت قوی دلائل سے ہے، دوسرے یہ کہ تکبیر تحریر حنفیہ کے یہاں نماز کی شرط ہے، داخل صلوۃ نہیں ہے اور خود امام بخاری کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، پھر وہ اسکنوا فی الصلوۃ، کے عموم کو وہاں کیسے منطبق کر سکتے ہیں، رہا تکبیرات عیدین کا معاملہ، تو اول تو یہ اختلافی مسئلہ ہے، امام ابو یوسف کے یہاں رفع یدین نہیں ہے، دوسرے یہ کہ اسکنوا فی الصلوۃ میں الصلوۃ معروف باللام ہے، اس سے مراد عام نماز ہی تو ہے، اس کی مراد میں نماز عید اور نماز جنازہ وغیرہ کو شامل کرنا، پھر تکبیرات زوائد پر بھی اس حکم کو منطبق کرنے کی کوشش کرنا، قرین انصاف نہیں معلوم ہوتا، تاہم امام بخاری کے ہم ممنون ہیں کہ انھوں نے ہماری دلیل پر اعتراض کر کے اس کی جوابدہی اور وضاحت کا موقع عطا فرمایا۔ واللہ اعلم۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ کی روایت

تاریکین رفع کے مستدلات میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت لا کس رفع الابدی الا فی سبع مواطن (الحدیث) بھی ہے، یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوف اور

مجم طبرانی میں امام نسائی کے طریق سے مرفوعاً نقل کی گئی ہے، سند قوی ہے اور نصب الراية میں حاکم اور بیہقی کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے گویا متابعت بھی موجود ہے مسند بزار کے حوالہ سے بھی دونوں حضرات سے موقوفاً و مرفوعاً نقل کی گئی ہے، امام بخاری نے بھی جز، رفع الیدین میں تعلیقاً دونوں صحابہ سے مرفوعاً نقل کی ہے۔

پھر یہ کہ امام بخاریؒ نے جز، رفع الیدین میں اس روایت کو تارکین رفع کی دلیل کے طور پر نقل کر کے متعدد اعتراضات کئے ہیں نیز شیخ تقی الدین بن دقین العید نے اپنی کتاب میں ان اعتراضات کو بھی لیا ہے، اور اپنی طرف سے اعتراضات میں اضافہ بھی کیا ہے، اس لیے اس سلسلے میں اپنی بات پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ان اعتراضات میں بعض تو محدثانہ انداز کے ہیں، جن کا تعلق رجال، سند یا الفاظ سے ہوتا ہے، اور بعض فقیہانہ انداز کے ہیں کہ اس سے مدعا ثابت نہیں ہوتا۔

محدثانہ انداز کے اعتراضات

(۱) پہلا اعتراض یہ ہے کہ ابن ابی لیلیٰ اس روایت میں متفرد ہیں اور روایت کے معاملہ میں ناقابل احتجاج ہیں، یہ اعتراض امام بخاری نے نہیں کیا، صرف ابن دقین العید نے کیا ہے۔ تفرد کی بات صحیح ہوتی تب بھی اعتراض میں وزن نہیں تھا، اس لیے کہ ابن ابی لیلیٰ اتنے کمزور نہیں ہیں کہ ان کی روایت کے ساقط الاعتبار ہونے پر سب کا اتفاق ہو، امام عجل نے ان کے بارے میں کان فقیہا صاحب مسند صدوق جاز الحدیث کہا ہے (تذیب جلد ۹، ص ۳۰۲) امام ترمذی نے ان کی بعض روایات کو صحیح قرار دیا ہے جیسے باب منی یقطع التلیۃ فی العمرة (ترمذی جلد ۱، ص ۱۸۵) میں ان کی سند سے مذکور روایت کے بارے میں قال ابو عیسیٰ حدیث ابن عباس حدیث صحیح کہا ہے، نیز یہ کہ وہ اس روایت میں متفرد نہیں ہیں۔ مجم طبرانی میں امام نسائی کے طریق سے بھی یہی روایت ہے اور بیہقی نے امام شافعی کے طریق سے اس روایت کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں میں ابن ابی لیلیٰ نہیں ہیں، گویا متابعت اور شواہد سب موجود ہیں، پھر تفرد کا دعویٰ کیسے قابل قبول ہو سکتا ہے۔

(۲) دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ شعب نے یہ کہا کہ حکم نے مقسم سے صرف چار احادیث

سنی ہیں، اور یہ روایت ان چار میں نہیں ہے، اس اعتراض میں بھی وزن نہیں ہے کیونکہ شعبہ کا یہ بیان ان کا استقراء ہے، امام احمد نے ان روایات کی تعداد پانچ بتائی ہے جن کو یحییٰ القطان نے شمار بھی کر دیا ہے، پھر یہ کہ ترمذی نے حکم کی مقسم سے اس سے کہیں زیادہ تعداد میں روایات ذکر کی ہیں جن میں سماع یا تحدیث کی صراحت ہے۔

پھر یہ کہ ابن عباسؓ کی یہ روایت صرف اسی حکم اور مقسم کے طریق سے ہی نہیں ہے، معجم طبرانی کی سند اس طرح ہے احمد بن شعیب النسائی، ثنا عمرو بن یزید ثنا سیف بن عبید اللہ ثنا ورقاء عن عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الحدیث، یہ بالکل دوسری سند ہے، اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی موقوفاً عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر کے طریق سے موجود ہے، اس لیے روایت کو بہر حال ماننا پڑے گا، اور اس طرح کی جرح سے روایت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔

(۳) تیسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ کعب نے اس روایت کو ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے موقوفاً نقل کیا ہے اور حاکم نے یہ فرمایا ہے کہ ابن ابی لیلیٰ سے روایت کرنے والوں میں سب سے زیادہ قابل اعتماد راوی کعب ہی ہیں، یہ اعتراض بھی استدلال کرنے والوں کے لیے نقصان دہ نہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ موقوف بھی ہو تو مرفوع کے حکم میں ہے، اس لیے کہ جو احکام روایت میں مذکور ہیں، ان میں قیاس و اجتہاد کا دخل ہی نہیں، دوسری بات یہ کہ روایت کا انحصار اس سند پر نہیں ہے، روایت متعدد طرق سے متعدد جگہوں پر موقوفاً و مرفوعاً منقول ہے تو اس طرح کے اعتراضات کی اہمیت ختم ہو جاتی ہے۔

روایت کے خلاف راوی کے عمل کا اعتراض

یہ اعتراض محدثین کے اصول کے مطابق تو پیدا ہی نہیں ہوتا کیونکہ ان کے یہاں صحابی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا حدیث کی صحت کے لیے مضر نہیں ہے، البتہ فقہاء کے یہاں یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے بشرطیکہ تاریخ کا تعین ہو جائے کہ روایت پہلے کی ہے اور اس کے خلاف عمل کا ثبوت بعد میں ہو اور یہاں ایسا ثابت کرنا مشکل ہے۔

حصر درست نہ ہونے کا اعتراض

حضرت ابن عباس کی روایت بہ صیغہ حصر لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن الخ بھی ہے اور بغیر صیغہ حصر ترفع الایدی فی سبع مواطن بھی ہے اور دفع الایدی اذا رأیت البیت الخ جملہ اسمیہ کے ساتھ بھی ہے، صیغہ حصر والی روایت ان حضرات کے لیے معزز ہے کہ اس سے نماز میں کئے جانے والے رفع یدین کی نفی ہوتی ہے، اس لیے یہ اشکال کیا گیا ہے کہ حصر والی روایت کا صحیح ہونا محال ہے کیونکہ ان سات مقامات کے علاوہ بھی رفع یدین کا ثبوت روایات صحیح میں موجود ہے، جیسے کہ عیدین کی تکبیرات اور قنوت وغیرہ ہیں، اس لیے ان حضرات کے نزدیک صرف بلا حصر والی روایت قابل قبول ہے کہ سات مقامات کا رفع تو اس روایت سے ثابت ہو گیا اور دیگر مقامات کا رفع اگر روایات صحیحہ سے ثابت ہو تو اس کا اضافہ کر لیا جائے۔

لیکن یہ حقیقت ملحوظ رہنی چاہیے کہ قائلین رفع جس روایت کو بغیر صیغہ حصر سمجھ رہے ہیں وہ بھی اصول بلاغت کی رو سے مفید حصر ہے، کیونکہ حصر ما اور الا، یعنی نفی اور استثناء کے ساتھ خاص نہیں، اس کے اور بھی کئی طریقے ہیں، حضرت علامہ کشمیریؒ نے فرمایا کہ مبتدا اور خبر دونوں کا معرفہ ہونا بھی حصر کا فائدہ دیتا ہے جیسے تحریمہا التکبیر و تحلیلہا التسلیم میں ہے، اسی طرح مسند اور مسند الیہ میں ایک معرفہ ہوا اور دوسری طرف معین قصر کوئی کلمہ ہو جیسے، من، فی، لام تب بھی قصر کا فائدہ ہوتا ہے جیسے الانعمۃ من قریش، الحمد للہ، الکریم فی العرب وغیرہ، یہ تمام تعبیرات مفید قصر ہیں، اسی طرح یہاں لا ترفع الایدی الا فی الخ ہو یا ترفع الایدی فی سبع الخ ہو، دونوں صورتوں میں قصر ہی مراد ہے۔

قصر اضافی مراد ہے

ہاں یہ ضرور ہے کہ یہ قصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے، قصر حقیقی کا مطلب ہوتا ہے کہ مقصور کو مقصور علیہ کے ساتھ حقیقت اور واقعہ کے اعتبار سے ایسا اختصاص ہو کہ وہ علاوہ کسی اور

جگہ نہ پایا جائے اور اضافی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مقصور کا مقصور علیہ کے ساتھ اختصاص کسی شے معین کی بہ نسبت ہو، یہاں پر رفع الیدین مقصور ہے اور سبع موطن مقصور علیہ، یہ قصر حقیقی یعنی اس طرح کا نہیں ہے کہ حقیقت اور واقعہ کے اعتبار سے رفع یدین انہی جگہوں کے ساتھ خاص ہے، ان سات مقامات کے علاوہ کہیں پایا ہی نہیں جائے گا، بلکہ یہ قصر اضافی ہے اور مطلب یہ ہے کہ رفع یدین کو ایک متعین حیثیت سے ان مقامات کے ساتھ خاص کیا گیا ہے یا رفع یدین ان مقامات کی معین حیثیت کی نسبت سے ان کے ساتھ خاص کیا گیا ہے قصر اضافی کی یہ معنوی وضاحت اکابر کے یہاں موجود ہے۔

علامہ ابن نجیم کا ارشاد

کنز الدقائق میں رفع یدین کے مقامات کا تذکرہ ان الفاظ میں ہے ولا یرفع یدہ الافی بقعی صمغ کہ رفع یدین صرف ان مقامات میں ہے جن کی طرف ان حروف سے اشارہ کیا گیا ہے، ان حروف میں ”ف“ سے مراد افتتاح صلوة، ”ق“ سے مراد قنوت، ”ع“ سے مراد عیدین، ”س“ سے مراد استلام حجر، ”ص“ سے مراد صفا، ”م“ سے مراد مردہ اور ”ج“ سے مراد جمرات ہیں، ابن نجیم اس کی تشریح میں فرماتے ہیں۔

ای لا یرفع یدہ علی وجه السنة المنو کدة الافی هذه المواضع ولبس مراده النفی مطلقا لان رفع الایدی وقت الدعاء مستحب کما علیہ المسلمون الخ (البحر الرائق جلد ۱ ص ۳۲۲)

مطلب ہے کہ رفع یدین سنت موکدہ کے طور پر ان ہی مقامات کے ساتھ خاص ہے رفع یدین کی مطلقاً نفی مراد نہیں ہے، کیونکہ رفع یدین دعا کے موقع پر تمام مسلمانوں کے نزدیک مستحب ہے۔

کنز الدقائق کی عبارت میں نفی اور استثناء کی صورت میں حصر کیا گیا۔ اور رفع یدین کے جو مقامات کنائے ہیں وہ عیدین اور قنوت کے علاوہ سب ابن عباسؓ کی روایت میں ہیں، لیکن ابن نجیم نے اس حصر کو حقیقی نہیں، اضافی قرار دیا، اور فرمایا کہ رفع یدین سنت موکدہ کی حیثیت سے ان مقامات کے ساتھ خاص ہے۔

علامہ کشمیریؒ کا ارشاد

علامہ کشمیری قدس سرہ نے فرمایا کہ قصر اضافی ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں رفع یدین کو ان مقامات کے ساتھ، ان کے اسلامی شعار ہونے کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے، مقصد یہ ہے کہ روایت میں ذکر کردہ سات مقامات اسلامی شعار ہیں اور رفع یدین اسلامی شعار کی علامت ہے، اس لیے شعار ہونے کی حیثیت سے ان جگہوں پر رفع یدین مطلوب ہے۔

مثلاً نماز اسلام کا سب سے بڑا شعار ہے، انسان جب اس شعار کو شروع کرے تو شعار کی علامت کو اختیار کرے یعنی تحریرہ کے وقت رفع یدین کرے، شعار کا تقاضہ ہو گیا، نماز کے درمیان والا رفع یدین تقاضائے شعار میں نہیں آتا، اس لیے رکوع میں جاتے وقت یا رکوع سے اٹھتے وقت کے رفع یدین کا اس روایت میں انکار ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ذکر کردہ تمام مقامات کا اسلامی شعار ہونا ظاہر ہے اور اسی حیثیت سے ان مقامات پر رفع یدین کا حکم دیا گیا ہے لیکن جن مقامات کا تذکرہ اس روایت میں نہیں ہے جیسے عیدین کی تکبیرات زوائد اور قنوت وتر کا رفع یدین، تو اس کا جواب صاف ہے کہ یہ قصر اضافی ہے اور غیر شعار کے مقابلہ پر شعار کے ساتھ رفع یدین کی تخصیص کے لیے ہے، اگر متردک الذکر مقامات میں شعار ہونے کی شان پائی جاتی ہے تو وہاں بھی رفع یدین ثابت ہو جائے گا۔

مثلاً نماز عیدین ہے، نمایاں عمل ہے اور اسلام کا زبردست شعار ہے، قرآن کریم میں لشکرو اللہ علی ما ھداکم کہہ کر اس کی ترغیب دی گئی ہے، شعار ہونا یوں بھی ظاہر ہے کہ یہ دن مسلمان کے لیے خوشی کا دن ہے، ہر قوم کے یہاں خوشی منانے کے لیے کچھ دنوں کا تعین کیا گیا ہے، جن میں وہ اپنے کو آزاد سمجھتے ہیں، انسان خوشی کے موقع پر قابو میں نہیں رہتا، اس لیے ان اقوام نے عموماً خوشی منانے کا یہ انداز اختیار کیا ہے کہ ان دنوں میں کھیل کود، لہو و لعب اور تفریح کے نئے نئے طریقے اختیار کر لیے ہیں، ان کے مقابل مسلمانوں کو جو طریقہ بتایا گیا وہ یہ ہے کہ شہر اور دیہات کے سب لوگ ایک جگہ جمع ہو جائیں، اجتماعی طور پر بارگاہ خداوندی میں حاضر ہو کر عبدیت کا اظہار کریں اور نماز ادا

کریں، اس طرح شریعت نے خوشی کے موقع پر مسلمانوں کو دیگر اقوام عالم سے ممتاز کرنے کے لیے ایک شعار مقرر کر دیا اور شعار کا اظہار کرنے کے لیے اس نماز میں رفع یدین کے ساتھ تکبیرات زائدہ رکھ دی گئیں۔

رہا قنوت وتر میں رفع یدین کا مسئلہ، تو اس کی وضاحت میں علامہ کشمیری قدس سرہ نے فرمایا کہ اس کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے، حافظوا علی الصلوات والصلوۃ الوسطی وقوموا للہ قانتین (البقرہ ۲۳۸) تمام نمازوں، خصوصاً صلوۃ وسطیٰ کی پابندی رکھو اور اللہ کے لیے قنوت کی حالت میں کھڑے رہا کرو۔ قوموا للہ قانتین میں دو لفظ ہیں، ایک قیام، دوسرے قنوت، قیام کے کوئی معنی ہیں مگر یہاں مشہور معنی کھڑی ہونا ہی مراد ہے، اور نماز میں قیام کا حکم اس سے ثابت ہوتا ہے، اور قنوت ایک جامع لفظ ہے، جس کے معنی دعا کے بھی ہیں، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز میں قنوت یا دعائے قنوت کے وقت قیام بھی مطلوب ہے، یعنی قرآن کریم میں قوموا للہ قانتین کہہ کر جس چیز کی دعوت دی گئی ہے اس کو نماز کے اندر کم از کم ایک جگہ تو اختیار کرنا چاہیے، چنانچہ احناف اور شوافع دونوں نے اس حکم کی اپنے ذوق کے مطابق تعمیل کی، البتہ شوافع نے قنوت کو مستقل حیثیت نہیں دی بلکہ نماز فجر میں رکوع کے بعد قنوت میں اس کو لے لیا اور شاید قنوت کے فجر میں ہونے کی وجہ سے ان کے یہاں الصلوۃ الوسطیٰ سے بھی مراد فجر کی نماز لی گئی۔

جبکہ حنفیہ نے قنوت کو دوامی طور پر وتر کے اندر ملحوظ رکھا اور جب قنوت روایات صحیحہ کی بنیاد پر وتر کے ساتھ ملحق ہو گیا تو اس کے لیے آیت مذکورہ پر عمل کے تقاضے میں قیام کی ضرورت ہوئی پھر یہ کہ قیام تو پہلے ہی سے چل رہا ہے جس کے آغاز پر شعار کا اظہار کرنے کے لیے رفع یدین کیا گیا تھا اب جو دوسرا قیام قوموا للہ قانتین کے تقاضے میں شروع ہوا تو یہاں بھی شعار کی حیثیت ظاہر کرنے کے لیے رفع یدین مطلوب ہو گیا، گو کہ یہ قیام عمل سلحہ نہیں ہے، بلکہ پچھلے قیام کے ساتھ اس کو مربوط کر دیا گیا ہے۔

روایت کے معنی کا تعین

حضرت علامہ کشمیریؒ نے روایت سے قصر اضافی سمجھا ہے، قصر اضافی میں معنی مرادی

کے تعین میں مخاطب کے حال کا بھی پیش نظر رکھنا مفید ہوتا ہے، یہاں یہ صورت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں نماز کے سلسلے میں صرف ایک رفع منقول ہوا ہے اور وہ ہے تحریمہ کا رفع، اب اگر یہ روایت مرفوع ہے یعنی یہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خاص مصلحتوں کی وجہ سے ابتداء علامت کے طور پر نماز میں کئی جگہ رفع یدین کا حکم دیا گیا وہ مصلحت ذہن نشین ہوگئی تو بتلا دیا کہ اب رفع یدین کی ہر جگہ ضرورت نہیں، شعار کی علامت کے طور پر تحریمہ کا رفع کافی ہے۔ کیونکہ مخاطب نماز میں رفع یدین کو کئی جگہ مشترک سمجھ رہا تھا، قصر کے ذریعہ اس کو ایک جگہ کے ساتھ خاص کیا جا رہا ہے، اس لیے بلاغت کی اصطلاح میں اس کو ”قصر افراد“ کہتے ہیں۔

اور اگر اس روایت کو ابن عباسؓ پر موقوف مانا جائے کہ یہ انھیں کا بیان ہے، پیغمبر علیہ السلام کا ارشاد نہیں ہے تب بھی یہ قصر افراد ہی ہے، ابن عباسؓ دیکھ رہے ہیں کہ بعض حضرات نماز میں کئی جگہ رفع یدین کر رہے ہیں اور رفع یدین کے متعدد مقامات پر کئے جانے کے قائل ہیں اس لیے ان پر ایک طرح کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نماز میں رفع یدین تو صرف تحریمہ کے موقع پر ہے، کسی اور انتقال کے موقع پر نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) حضرت براءؓ بن عازب کی روایت

تاریکین رفع کے مستدلات میں حضرت براءؓ بن عازب کی روایت بھی ہے، یہ روایت مختلف کتابوں میں مختلف الفاظ سے منقول ہے، ابوداؤد میں یہ الفاظ ہیں عن البراء بن عازب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا افتتح الصلوٰۃ رفع یدیه الی قریب من اذنیہ ثم لا یعود، کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز شروع فرماتے تو کانوں کے قریب تک ہاتھ اٹھاتے تھے، پھر کسی جگہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، ابوداؤد میں یہ روایت تین سندوں سے مذکور ہے، ابوداؤد نے پہلی دو سندوں پر شریک کے تفرد، اور تیسری سند میں ابن ابی لیلیٰ صغیر کے ضعیف راوی ہونے کی وجہ سے غیر صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے،

۱۔ ان مصلحتوں کا ذکر آچکا ہے کہ وہ تعظیم اور اقبال علی اللہ بھی ہو سکتی ہیں۔ توحید کا اقرار اور شرک سے برأت وغیرہ بھی۔ واللہ اعلم۔

امام بخاری نے بھی جزء رفع الیدین میں نقل کر کے تنقید کی ہے، روایت طحاوی میں بھی ہے دارقطنی میں بھی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی ہے اور دیگر کتابوں میں بھی ہے۔

اس روایت پر بھی قائلین رفع کی جانب سے بہت جرح و تنقید کی گئی ہے، جرح کا مقصد یہی ہے کہ روایت ترک رفع کے حق میں استدلال کے قابل نہ رہے، لیکن اس مقصد کا حاصل کرنا ممکن نہیں جرح کا خلاصہ یہ ہے کہ لم یعد، یاثم لا یعود ثابت نہیں ہے۔ اور اس کے لیے کئی باتیں کہی گئیں ہیں۔

(۱) ابوداؤد نے فرمایا کہ ”لا یعود“ کے الفاظ یزید بن ابی زیاد سے صرف شریک نے نقل کئے ہیں، جبکہ ہشیم، خالد، اور ابن ادریس وغیرہ کی روایت میں لا یعود نہیں ہے، گویا محدثین کی اصطلاح میں شریک کی روایت میں آنے والا لفظ لا یعود مدرج ہے اور ثقات کی مخالفت کی وجہ سے شاذ ہے۔

(۲) سفیان بن عیینہ نے کہا کہ یزید بن ابی زیاد بہت دنوں تک لا یعود کے بغیر روایت کرتے تھے، اور سفیان اپنا گمان اس طرح بیان کرتے ہیں کہ جب اہل کوفہ نے لا یعود تلقین کر دیا تو وہ روایت کو اس تلقین کردہ لفظ کے ساتھ نقل کرنے لگے۔ سفیان کا یہ ظن بہت ہی بہت کمزور راویوں کی سند سے نقل کیا ہے۔

(۳) امام احمد نے بھی لا یعود والی روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اور مسند میں (جلد ۴، ص ۳۰۱) پر حضرت براءؓ کی جو روایت دی ہے اس میں صرف رایت رسول اللہ ﷺ حین افتتح الصلوۃ رفع یدہ مذکور ہے لا یعود نہیں ہے۔

اعتراضات کا جائزہ

حقیقت یہ ہے کہ ان اعتراضات میں کوئی اہمیت نہیں، شریک کے بارے میں کیا گیا تفرک کا دعویٰ خلاف واقعہ ہے، یزید بن ابی زیاد سے لا یعود کا اضافہ نقل کرنے والے متعدد راوی موجود ہیں، طحاوی، دارقطنی، کامل ابن عدی، الحوہرائقی وغیرہ میں یزید بن ابی زیاد سے لا یعود نقل کرنے والوں میں سفیان ثوری، ہشیم، اسماعیل بن زکریا، اسرائیل بن یونس اور حمزہ زیات وغیرہ کے نام شامل ہیں، نیز یزید بن ابی زیاد بھی ابن ابی لیلیٰ سے نقل کرنے

میں متفرد نہیں ہیں ان کے متابعات بھی موجود ہیں، اس لیے لایعود پر ادراج یا شذوذ کا حکم لگانا اپنے مسلک کی پیروی میں انصاف کو پس پشت ڈالنے کے مرادف ہے۔

اسی طرح سفیان بن عیینہ کا تبصرہ بھی حقیقت کا بیان نہیں وہ تو صرف اپنا ایک گمان ظاہر کر رہے ہیں وہ چونکہ رفع کے قائل ہیں اس لیے ترک رفع کی دلیل میں احتمال پیدا کرنا ایک فطری عمل ہے، انھوں نے ایک احتمال پیدا کر کے لایعود کے اضافہ کو کمزور کرنے کی کوشش کی تھی، پھر بیہقی کی سنن اور دوسری کتابوں میں اس تبصرہ کے ساتھ ایسی باتیں شامل کر دی گئیں جو تاریخی اعتبار سے بالکل غلط ہیں، بیہقی میں ابراہیم بن بشار رمادی اور محمد بن حسن بر بھاری جیسے کمزور اور انتہائی ضعیف راویوں کے واسطے سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ سفیان بن عیینہ نے مکہ میں یزید بن ابی زیاد سے ثم لایعود کے بغیر روایت سنی تھی، پھر جب یزید مکہ سے کوفہ گئے تو وہاں کے لوگوں نے روایت میں لایعود کی تلقین کی جسے یزید نے قبول کر لیا۔ ابن حبان نے اس مضمون کو یوں بیان کیا ہے کہ یزید بن ابی زیاد عمر رسیدہ ہو گئے تو ان کا حافظہ متاثر ہو گیا تھا، اور وہ تلقین کو قبول کرنے لگے تھے، اس لیے جن تلامذہ نے ان کے کوفہ جانے سے پہلے ابتداء عمر میں ان سے روایات لی ہیں وہ صحیح ہیں، پھر خطابی نے اس کی وضاحت کی کہ یزید کوفہ جانے سے پہلے اس روایت کو ثم لایعود کے اضافہ کے بغیر سنا تے تھے، جب کوفہ سے واپس ہوئے تو اس اضافہ کو اہل کوفہ سے سننے کے بعد روایت کرنے لگے۔

حضرت علامہ کشمیری فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کی باتوں سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ یزید بن ابی زیاد پہلے مکہ میں رہتے تھے اور وہاں ان کی روایت میں لایعود نہیں تھا، کوفہ جانے کے بعد یہ اضافہ ہوا، حالانکہ یزید بن ابی زیاد کوفہ ہی کے رہنے والے ہیں، ان کی ولادت ۴۷ھ میں، اور وفات ۱۳۶ھ میں ہے اور سفیان بن عیینہ کی پیدائش بھی کوفہ ہی میں ۱۰۷ھ میں ہے، پھر سفیان ۱۶۳ھ میں مکہ مکرمہ میں منتقل ہو گئے تھے اور مکہ مکرمہ ہی میں ۱۹۸ھ میں وفات پائی، گویا سفیان اپنی پیدائش سے لے کر یزید کی وفات تک کوفہ ہی میں رہے اور یزید کی وفات کے وقت ان کی عمر تقریباً تیس سال تھی، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ پہلے انھوں نے یزید سے مکہ میں بغیر اضافہ کے روایت سنی، پھر یزید کوفہ گئے تو اہل کوفہ نے لایعود کی تلقین

کردی۔

ان تاریخی حقائق کی بنیاد پر یہی کہا جائے گا کہ سفیان بن عیینہ نے پہلے لایعود کے بغیر یہ روایت کوفہ ہی میں سنی، اور پھر لایعود کے ساتھ بھی کوفہ ہی میں سنی اور اس میں سفیان نے تلقین کا جو گمان ظاہر کیا تھا وہ ان کے اختیار کردہ مسلک کے خلاف روایت میں احتمال آفرینی کی کوشش سے زیادہ نہ تھا لیکن بعد کے لوگوں نے اس کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا، حقیقت زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوئی کہ یزید بن ابی زیاد نے کسی موقع پر روایت کو مختصر اور کسی موقع پر مفصل بیان کیا اور ایسا محدثین کے یہاں بکثرت پایا جاتا ہے۔

اسی طرح امام احمد کا لایعود کے الفاظ کو کمزور قرار دینا، اور مسند میں روایت کو لایعود کے بغیر نقل فرمانا، تو اس سے مسئلہ پر کوئی خاص فرق نہیں پڑتا، کیونکہ ترک رفع پر استدلال کے لیے روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین افتح الصلوة رفع یدہ کافی ہے، یہ اسی طرح کا استدلال ہے جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے مالکیہ کی کتاب المدونۃ الکبریٰ (جلد ۱، ص ۶۹) میں کیا گیا ہے، مدونہ میں ذکر کردہ روایت میں صرف تکبیر تحریر کا رفع ہے، کسی اور موقع پر رفع یا ترک رفع کا تذکرہ نہیں ہے، نیز اس طرح کا استدلال امام ابو داؤد نے ترک رفع پر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے کیا ہے جس میں کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل فی الصلوة رفع یدہ مدا (ابو داؤد جلد ۱، ص ۱۱۰) مذکور ہے یعنی صرف تکبیر تحریر کا رفع مذکور ہے، بقیہ مقامات سے سکوت ہے، اس لیے اگر مسند احمد کی حضرت براء بن عازبؓ کی مذکورہ بالا روایت سے استدلال کیا جائے تو استدلال یقیناً درست ہے۔ لہٰذا بعد یائس لایعود کی تصریح کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

علامہ کشمیری کے کچھ افادات

حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ نے بھی اس روایت پر گفتگو کے لیے دارقطنی کی اس روایت کو بنیاد بنایا ہے جس میں ابن ابی لیلیٰ نے فرمایا ہے سمعت البراء فی هذا المجلس یحدث فوما منهم کعب بن عجرة قال رأیت رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم حین افتتح الصلوۃ رفع یدیه . (سنن دارقطنی جلد ۱، ص ۱۱۰) کہ میں حضرت برائہؓ کو اس مجلس میں ایک قوم کے سامنے، جس میں حضرت کعب بن عجرہ بھی تھے، یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نے نماز شروع کی تو رفع یدین کیا، پھر حضرت علامہ نے چند دیگر طرق نقل کئے، پھر روایت کی تقویت کے لیے چند قرائن ذکر فرمائے۔

(۱) بہ ظاہر اس مجلس سے مراد کوفہ کی مسجد اعظم میں ہونے والی مجلس ہے جس کا ذکر روایت میں آتا ہے۔ (مشائخ بخاری جلد ۲، ص ۶۳۸) میں ہے کہ عبد اللہ بن معقل کہتے ہیں فعدت الی کعب بن عجرۃ فی هذا المسجد ای مسجد الکوفہ الخ عہد صحابہ میں یہ بہت بڑی مسجد تھی، اس کا مورخین نے بھی ذکر کیا ہے، ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ اس مسجد میں میری ملاقات کئے بعد دیگرے ایک سو بیس انصار سے ہوئی ہے۔ مقصد اس تفصیل کے ذکر کرنے کا یہ ہے کہ حضرت برائہؓ نے یہ بات صحابہ کی مجلس میں ارشاد فرمائی اور سب نے اس کی تصدیق کی تو یہ ترک رفع پر اتفاق کا مضبوط قرینہ ہوا۔

(۲) محدثین کا اصول ہے کہ اگر روایت میں کوئی قصہ یا قصہ کی طرف اشارہ پایا جاتا ہو تو یہ راوی کے حفظ کی دلیل ہے اور یہاں پر ایسا ہی ہے۔

(۳) کوفہ کی اس بڑی مسجد میں صحابہ کی موجودگی میں روایت کا بیان کرنا اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ اس مسجد میں ترک رفع کا معمول تھا، اگر یہ معمول نہ ہوتا تو جیسے حضرت وائلؓ کی روایت پر حضرت ابراہیم نخعی نے تبصرہ کیا ہے، اسی طرح کا تبصرہ کسی نہ کسی سے منقول ہونا چاہیے تھا۔

(۴) حضرت برائہؓ بن عازب کی زندگی کوفہ ہی میں گذری اور وہیں ان کا انتقال ہوا، یہ بات بھی بالکل صحیح ہے کہ اہل کوفہ کا معمول ترک رفع کا رہا ہے، اگر حضرت برائہؓ کی روایت ان کے معمول کے خلاف ہوتی تو یہ بات مشہور ہونی چاہیے تھی۔

ان تمام باتوں کا تقاضہ یہی ہے کہ حضرت برائہؓ بن عازب کی روایت، ترک رفع کے سلسلہ میں قابل استدلال ہے اور حضرات محدثین کی جانب سے ترک رفع کے سلسلے میں روایت کو ناقابل استدلال بنانے کے لیے جو کہا گیا ہے وہ انصاف سے دور ہے۔ واللہ اعلم۔

اصل مسئلہ کی تنقیح

یہاں تک کی معروضات کا خلاصہ ترک رفع کے سلسلے میں چند دلائل کا ذکر، پھر فریقین کی ایک دوسرے پر تنقید اور اس کا منصفانہ جائزہ ہے، لیکن اصل مسئلہ کی تنقیح کے لیے مسئلہ کی تاریخی نوعیت کو زیر بحث لانے کی ضرورت ہے کہ عہد رسالت میں کس جانب عمل کی کثرت رہی، احادیث میں کسی جانب پائی جانے والی کثرت و قلت کی وجہ اور اس کی حقیقت کیا ہے؟ خلافت راشدہ میں کیا معمول رہا؟ مشہور اسلامی مرکزوں میں کیا صورت حال رہی؟ ائمہ متبوعین میں امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے ترک رفع کو ترجیح دینے کے باوجود، امام شافعی اور امام احمد کے زمانہ میں کیا تبدیلی پیدا ہوئی؟ وغیرہ اس لیے آخر میں ان موضوعات کا مختصر تذکرہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

احادیث میں ترک و رفع

یہ بات ظاہر ہے کہ احادیث میں رفع اور ترک رفع دونوں ہی مذکور ہیں، حضرات محدثین کا ذوق اور طریقہ یہ ہے کہ وہ رواۃ کی کثرت پر نظر رکھتے ہیں لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک راویوں کی کثرت ہر موقع پر اس بات کی ضمانت نہیں کہ عمل بھی کثرت سے رہا ہو، اس لیے جس طرح راویوں کی کثرت و قلت سے بحث کی جاتی ہے اس سے زیادہ ضروری بحث یہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے یہاں رفع کی کثرت رہی یا ترک رفع کی۔

روایات سے یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ عہد رسالت میں زیادہ تر عمل ترک رفع پر ہوتا رہا، مثلاً مغیرہ بن مقسم نے حضرت ابراہیم نخعی سے حضرت وائل بن حجر کی رفع یدین کی روایت پیش کر کے سوال کیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضرت وائلؓ نے حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو رفع یدین کرتے ہوئے ایک بار دیکھا ہے، تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ترک رفع کرتے ہوئے پچاس بار دیکھا ہے۔

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نے نہایت منصفانہ تبصرہ کیا ہے کہ رفع کا انکار نہیں کیا، لیکن یہ بات خاص طور پر ارشاد فرمائی کہ سنت مرفوعہ میں رفع کو ترک سے ایک

اور پچاس کی نسبت ہے یعنی رفع کا عمل بہت کم اور ترک رفع کا بہت زیادہ ہے، یا مثلاً اسی بات پر غور کر لیا جائے کہ تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کے راوی صحابہ کی تعداد تو پچاس سے بھی زیادہ ہے لیکن رکوع وغیرہ میں رفع یدین کے راویوں کی تعداد اس سے بہت کم ہے، جبکہ رفع یدین جیسے کثیر الوقوع عمل کے نقل کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہونی چاہیے۔

ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ترک رفع کے راویوں کی تعداد بھی تو زیادہ نہیں ہے؟ لیکن یہاں یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ رفع یدین ایک وجودی فعل ہے، جس کو سب لوگ دیکھتے ہیں اور نقل کرتے ہیں، اور ترک رفع غیر وجودی چیز ہے جس کا نقل کرنا ضروری نہیں ہوتا۔

علامہ ابن تیمیہ کا بیان کردہ اصول

اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ نے بہت اچھا اصول بیان کیا ہے وہ نماز میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کے جہر یا سراپڑھنے کے موضوع پر گفتگو کر رہے ہیں، گفتگو میں یہ سوال زیر بحث آیا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک جہر پر مداومت فرماتے تھے تو اس کو متواتر طور پر نقل ہونا چاہیے تھا، ابن تیمیہ جواب دیتے ہیں۔

کہ عادت جن باتوں کو نقل کرنے میں دلچسپی لی جاتی ہے اور جن کے نقل کرنے میں لوگوں میں داعیہ بھی پایا جاتا ہے نیز جن چیزوں کا نقل کرنا شرعاً بھی ضروری ہے وہ صرف وجودی امور ہیں جہاں تک غیر وجودی امور کا تعلق ہے تو ان کی کوئی اطلاع نہیں دی جاتی اور صرف ضرورت کی صورت میں ہی ان کو نقل کیا جاتا ہے۔“

پھر چند سطروں کے بعد کہتے ہیں:

”عادت اور شریعت کے دوائی کے باوجود کسی چیز کا نقل نہ کیا جاتا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز وجود میں نہیں آئی۔“ (فتاویٰ جلد ۲۲، ص ۲۱۸)

علامہ کشمیر قدس سرہ نے اس اصول کو رفع یدین پر منطبق فرماتے ہوئے لکھا ہے:

”ترک رفع اور رفع میں احادیث کی کثرت و قلت پر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے اور شاید اس بات کو اہل ذوق بھی تسلیم کریں گے کہ ترک رفع کا عمل عبد رسالت میں بہ کثرت ہوا ہے یعنی رفع کے مقابلہ پر ترک رفع کی کثرت تھی، البتہ اس کی سندیں اس

لیے کم ہیں کہ یہ غیر وجودی امر تھا، اور غیر وجودی امور کی نقل کم ہی کی جاتی ہے۔“ (حاشیہ نیل الفرقہ بن ص ۱۳۸)

ان حقائق کو سامنے رکھ کر اب اس طرح غور کرنا چاہیے کہ صفت صلوٰۃ سے متعلق وہ روایات جن میں رفع یدین کا تذکرہ نہیں ہے، خصوصاً وہ روایات جن میں راوی تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کی صراحت کرتا ہے لیکن رکوع وغیرہ کے سلسلہ میں رفع یا ترک رفع سے سکوت اختیار کرتا ہے، وہ تمام روایات ترک رفع کی دلیل ہیں اور اس طرح غور کیا جائے تو ترک رفع کی روایات کی تعداد رفع سے کہیں زیادہ ہو جائے گی۔

تعداد رواۃ کا منصفانہ جائزہ

یہاں رفع یدین کے راوی صحابہ کرام کی تعداد کا بھی منصفانہ جائزہ ضروری معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس سلسلہ میں غلط فہمی یا مغالطہ بھی ہوا ہے اور بعض حضرات نے مبالغہ سے بھی کام لیا ہے، حافظ ابن حجر نے اپنے شیخ ابوالفضل الحافظ کے بارے میں لکھا ہے کہ انھوں نے رفع یدین کے راوی صحابہ کے نام تلاش کئے تو ان کی تعداد پچاس نکلی، امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں پہلے سترہ صحابہ کے نام گنائے، پھر حسن اور حمید بن ہلال کا مقولہ نقل کر کے دعویٰ کر دیا کہ انھوں نے کسی کا استثناء نہیں کیا، گویا یہ ثابت ہو گیا کہ تمام صحابہ کرام رفع یدین کرتے تھے۔ بیہقی نے دعویٰ کیا کہ اس عمل کے راوی میں صحابہ ہیں، حاکم اور بیہقی نے کہا کہ رفع یدین کی روایت پر عشر و مبشرہ کا بھی اتفاق ہے وغیرہ وغیرہ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تعداد رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت راویوں کی نہیں ہے، حراتی کہتے ہیں کہ انھوں نے تکبیر تحریر کے وقت رفع یدین کے راوی صحابہ کے نام جمع کئے تو ان کی تعداد پچاس تھی، دوسرے یہ کہ جن صحابہ کے نام رفع کی روایت میں آ رہے ہیں۔ ان میں سے کتنے ہی صحابہ سے ترک بھی منقول ہے۔ تیسرے یہ کہ کتنے ہی صحابہ سے نقل کی جانے والی روایات آپ ہی کے معیار کے مطابق قابل ذکر بھی نہیں ہیں۔ حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ نے اس گوشہ پر بھی سیر حاصل بحث کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین مقامات پر رفع یدین کے راویوں کی تعداد پچاس نہیں ہے، یہ تعداد

صرف تکبیر تحریر کے وقت کے رواۃ کی ہے، جیسے کہ بیہقی نے تیس نام کا دعویٰ کیا تھا لیکن انہیں یہ کہنا پڑا کہ ان میں صحیح سندوں کی تعداد صرف پندرہ ہے، حضرت علامہ نے ان تمام روایات کا ذکر کے بتایا کہ اگر ان کا بھی خلاصہ کیا جائے تو مرفوع روایات کی تعداد صرف پانچ یا چھ رہ جاتی ہے اور اتنی ہی تعداد ترک رفع کے راویوں کی بھی ہے، ہاں یہ فرق ہے کہ ان کے طرق کم ہیں، اور رفع کی روایات کے طرق بہت زیادہ ہیں لیکن اس کم زیادہ سے کوئی فرق اس لیے نہیں پڑتا کہ عمل میں جس طرح رفع متواتر ہے، اسی طرح ترک رفع اس سے کہیں زیادہ متواتر ہے۔

آثار صحابہؓ و تابعینؓ میں ترک رفع

احادیث مرفوع کے بعد، آثار صحابہ و تابعین میں بھی مسئلہ کی نوعیت یہی معلوم ہوتی ہے کہ ترک کا عمل بہ کثرت ہے اور رفع کا اس کے مقابل کم ہے، اور ایک زمانہ میں تو یہ عمل اتنا زاویہ قبول میں چلا گیا تھا کہ حضرت ابن عمرؓ کو اس عمل کی بقا کے لیے کنکریاں استعمال کرنے کی نوبت بھی آگئی تھی۔

آثار صحابہ و تابعین کے نقل میں بھی افراط و تفریط ہو گئی ہے جیسے امام بخاری نے جزء رفع الیدین میں دعویٰ کر دیا کہ حسن اور حمید نے کسی کا استثناء نہیں کیا گویا سب ہی رافعین تھے لیکن آپ امام ترمذیؒ کا تبصرہ وہ بقول غیر واحد من اهل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم و التابعین پڑھ چکے ہیں، امام ترمذیؒ کے اس تبصرہ کی اہمیت کو یوں سمجھئے کہ ترمذیؒ خود رفع یدین کے قائل ہیں، لیکن وہ امام بخاری کی طرف دوسری جانب سے صرف نظر کے عادی نہیں ہیں، اس لیے انہوں نے دیانتداری سے نقل فرما دیا کہ صحابہ و تابعین کی اکثریت ترک رفع کی قائل ہے جبکہ وہ رفع یدین کے بارے میں وہ بقول بعض اهل العلم فرما رہے ہیں کہ رفع یدین کے قائل بعض حضرات ہیں، یعنی یہ لوگ اقلیت میں ہیں۔

پھر اگر رفع و ترک رفع کرنے والوں کے نام شمار کئے جائیں تو دونوں طرف کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہو جائے گی، لیکن فریقین کی تعداد میں اس حقیقت کو نہیں بھولنا چاہیے

کہ رفع ایک وجودی فعل ہے جس کی نقل کا اہتمام کیا جاتا ہے، اور ترک ایک عدی اور غیر وجودی امر ہے، جس کی نقل کا اہتمام بہت کم ہوتا ہے، اس لیے اگر دونوں طرف کی تعداد برابر بھی ہوتی ہے تو سمجھنا چاہیے کہ ترک کی تعداد کہیں زیادہ ہے۔

اس کا کچھ اندازہ ان لوگوں کے بیان سے ہو سکتا ہے جنہوں نے اپنے مشاہدات نقل کئے ہیں یا تاریخ پر گہری نظر ڈالنے کے بعد کوئی بات کہی ہے، مثلاً امام طحاوی نے ابو بکر بن عیاش (ولادت ۱۰۰ھ، وفات ۱۹۳ھ) سے نقل کیا ہے مارایت فقیہا قط یفعله یرفع یدینہ غیر النسبیرۃ الاولیٰ۔ میں نے تکمیر اوّل کے علاوہ، کسی بھی موقع پر کسی فقیہ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا، یہ دوسری صدی ہجری کا مشاہدہ ہے جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اس دور میں ترک رفع کی کثرت تھی۔

اسی روشنی میں ان تبصروں کو سمجھنا چاہیے جو قائلین رفع کی جانب سے رفع کی تائید میں نقل کئے گئے ہیں، مثلاً ابن حجر نے ابن عبدالبر (متوفی ۴۶۳ھ) کی یہ بات نقل کی ہے کل من روی عنہ ترک الرفع فی الركوع والرفع منه روی عنہ فعلہ الا ابن مسعود، ابن مسعود کے علاوہ تمام تاریکین رفع سے، رفع بھی منقول ہے، اگر عہد صحابہ و تابعین کے احوال پر نظر ہو تو اس کا صاف مطلب یہ نکلتا ہے کہ جن لوگوں سے بکثرت ترک رفع منقول ہے ان سے کبھی کبھی رفع یدین بھی ثابت ہے، البتہ ابن مسعود سے احیاناً بھی اس کا ثبوت نہیں ہے۔

یا مثلاً ابن عبدالبر کی مشہور کتاب الاستذکار فی شرح مذاہب علماء الامصار میں محمد بن نصر مروزی سے منقول ہے لانعلم مصر امن الامصار ترکوا باجماعہم رفع الیدین عند الخفض والرفع الا اهل الکوفۃ، (بحوالہ

۱۔ محمد بن نصر مروزی کی ولادت ۲۰۰ھ اور وفات ۲۹۳ھ میں ہے، ان کی اہمیت یہ ہے کہ انہیں اختلافی مسائل میں سند کی حیثیت حاصل ہے، ابن حبان نے انہیں احد الائمۃ فی الدنیا اور اعلم اہل زمانہ بالاختلاف جیسے الفاظ سے یاد کیا ہے، خلیب نے ان کے بارے میں کہا ہے کان من اعلم الناس باختلاف الصحابة ومن بعدهم فی الاحکام اسی خصوصیت کی بنیاد پر اختلافی مسائل میں ان کی رائے کو نقل کیا جاتا ہے، اور سب کے نزدیک اس کو اہمیت دی جاتی ہے۔

التعلیق الممجد ص ۹۱) ہم اہل کوفہ کے علاوہ، کسی ایسے شہر سے واقف نہیں ہیں کہ جہاں رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے وقت اجتماعی طریقے پر رفع یدین کو ترک کر دیا گیا ہو، عبارت کا صاف مطلب یہ ہے کہ اہل کوفہ تو ترک پر اتفاق رکھتے ہیں، بقیہ اسلامی شہروں میں دونوں باتوں پر عمل ہو رہا ہے، لیکن دونوں باتوں میں کثرت کس عمل کی ہے تو اگرچہ عبارت میں اس کی صراحت نہیں ہے، لیکن عربیت کا ذوق سلیم رکھنے والے جان سکتے ہیں کہ مطلب یہ ہے کہ دیگر اسلامی شہروں میں اجتماعی طور پر ترک رفع کو اختیار نہیں کیا گیا گویا کسی نہ کسی درجہ میں رفع پر بھی عمل رہا۔

لیکن کتنی حیرت انگیز بات ہے کہ محمد بن نصر کی بیان کردہ اس حقیقت کو جب حافظ ابن حجرؒ نے نقل کیا تو تعبیر یہ اختیار کی اجمع علماء الامصار علی مشروعیۃ ذلک الاہل الکوفۃ اہل کوفہ کے علاوہ تمام شہروں کے علماء رفع یدین کی مشروعیت پر اجماع رکھتے ہیں۔ بات کہیں سے کہیں پہنچ گئی کیونکہ حافظؒ کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ مشروعیت رفع پر سب متفق ہیں علاوہ اہل کوفہ کے کہ ان میں اتفاق نہیں ہے گویا وہاں اس مسئلہ میں دونوں رائے پائی جاتی ہیں۔ قال اللہ المستطیع۔

خلاف راشدہ میں ترک و رفع

عبد صحابہ میں کسی مسئلہ پر عمل کی کثرت و قلت جاننے کا ایک آسان طریقہ خلافت راشدہ کی طرف رجوع کرنا بھی ہے نیز یہ کہ خلفاء راشدین کی سنت کو حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت کی طرح واجب الاتباع قرار دیا ہے، اس لیے خلافت راشدہ میں کسی بھی معاملہ میں جو بھی طریقہ اختیار کیا گیا اس کو مسلمانوں کے درمیان قبول عام حاصل ہوا۔ تاریخی اعتبار سے یہ بات تو معلوم نہیں ہوتی کہ کسی خلیفہ راشد کے زمانہ میں رفع

۱۔ حافظ ابن حجرؒ کی یہ تعبیر روایت بالمعنی کی قبیل سے ہے، کیونکہ ۱۱۱۱ھ کا رد ۱۹۹۳ء میں میں جلدوں میں طبع ہو گئی ہے، اور اس میں وہی الفاظ ہیں جو التعلیق الممجد میں دیئے گئے ہیں بلکہ کتاب میں الاہل الکوفۃ کے بعد یہ جملہ بھی ہے فکلہم لا یرفع الا فی الاحرام یعنی اہل کوفہ سب کے سب صرف تکبیر تحریر میں رفع کرتے ہیں۔ (۱۱۱۱ھ کا رد ۳، ص ۱۰۰)

یدین کا مسئلہ زیر غور آیا ہو، اگر ایسا ہوا ہوتا تو بعض دیگر اختلافی مسائل کی طرح اس مسئلہ میں بھی محقق طور پر فیصلہ کن صورت سامنے آگئی ہوتی، تاہم چاروں خلفاء کے عمل کے بارے میں کچھ نہ کچھ معلومات ہیں اور ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ خلافت راشدہ میں کثرتِ عمل، ترک کی جانب ہے اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کا بیشتر عمل ترکِ رفع کا رہا ہے۔ اگر یہ حضرات رفع یدین پر عمل کرنے والے ہوتے تو مدینہ طیبہ میں ہر شخص اسی کو اختیار کرتا اور حضرت ابن عمرؓ کو اس عمل کے گوشہٴ خمول سے نکالنے کے لیے جدوجہد کی ضرورت نہ پڑتی، جب حضرت ابن عمرؓ کی زبردست کوشش کے باوجود امام مالک کے زمانہ تک مدینہ طیبہ میں تارکین کی کثرت ہے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ خلفاء راشدین میں سے کوئی ایک بھی رفع یدین پر عمل پیرا نہیں رہا۔

خلفاء راشدین کے بارے میں جو معلومات ہیں ان کو مختصر طور پر عرض کیا جاتا ہے۔

(۱) سب سے پہلے حضرت ابو بکر صدیقؓ کا زمانہ ہے، حضرت ابو بکرؓ صحابہ کرامؓ میں پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے احوال اور علوم کے سب سے بڑے امین ہیں، اور اعلم شمار کئے جاتے ہیں، ان کے یہاں رفع یدین کی تعلیم کا یقیناً ثبوت نہیں، عمل کے بارے میں دونوں باتیں منقول ہیں، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بیہقی میں قابلِ اعتماد سند کے ساتھ منقول ہے، صلیت خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی سکرو عمر فلم یرفعو ایدیہم الا عند فتاح الصلوٰۃ (بیہقی جلد ۱ ص ۱۳۸) روایت میں ایک راوی محمد بن جابر ہیں کہ ان پر کلام بھی کیا گیا ہے اور توثیق بھی کی گئی ہے، بہر حال روایت درجہٴ حسن سے نیچے کی ہیں ہے اور اس میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کے رفع یدین نہ کرنے کی صراحت ہے۔

البتہ بیہقی ہی میں حضرت ابو بکر صدیقؓ سے رفع یدین کا عمل بھی ثقہ راویوں کے ذریعے منقول ہے، نیز یہ کہ ان کے نواسر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ رفع یدین پر عمل پیرا تھے، انھیں کے ذریعہ مکہ مکرمہ میں اس عمل کو فروغ حاصل ہوا اور ان کے بارے میں یہ سمجھا گیا ہے کہ انھوں نے نماز کا طریقہ اپنے نانا حضرت ابو بکر صدیقؓ رضی اللہ عنہ سے سیکھا تھا۔

اب ان دونوں باتوں کو میزانِ عقل پر پرکھنے کی ضرورت ہے، جس طرح یہ کہنا غلط ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ سے رفع یدین ثابت نہیں اسی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ان کے

یہاں رفع یدین کا التزام کیا گیا نیز یہ کہنا بھی بہت مشکل ہے کہ ان کے یہاں رفع یدین کا عمل بکثرت ہوا ہے، یہی صورت حال صحیح معلوم ہوتی ہے کہ شاذ و نادر انھوں نے اس سنت پر بھی عمل کیا، اور بچپن میں نواسے نے اسی کو سیکھ لیا، لیکن خود ان کا عمل کثرت سے ترک رفع ہی رہا، ورنہ اس بات کی کیا توجیہ ہوگی کہ خلیفہ اول کا عمل کثرت رفع کا ہو اور مدینہ طیبہ میں اس کے اثرات نمایاں نہ ہوں، ایسا ہوتا تو بعد میں آنے والے دوسرے خلفاء کو بھی یہی عمل اختیار کرنا چاہیے تھا اور مدینہ طیبہ میں اس عمل کو فروغ ہی نہیں استحکام حاصل ہو جانا چاہیے تھا۔

(۲) دوسرے خلیفہ حضرت عمرؓ ہیں، ان سے بھی دونوں طرح کی روایات آرہی ہیں۔ اور ان کے یہاں بھی رفع یدین کا التزام نہیں ہے، جن راویوں کے ذریعہ رفع کی روایات آرہی ہیں وہ بھی صحیح کے راوی ہیں لیکن ترک رفع کے راوی ان سے زیادہ مضبوط ہیں۔ طحاوی اور مصنف ابن ابی شیبہ میں بسند صحیح منقول ہے عن الاسود قال رايت عمر بن الخطاب يرفع يديه في اول تكبيرة ثم لا يعود، اسود حضرت عبداللہ بن مسعود کے خصوصی شاگرد ہیں، دو سال تک حضرت عمرؓ کی خدمت میں بھی رہے ہیں علقمہ بھی ان کے ساتھ تھے اور حضرت عمرؓ کی ہدایت کے مطابق انھوں نے تطبیق کا عمل ترک کر دیا تھا لیکن ترک رفع کو برقرار رکھا اور زندگی بھر ترک رفع پر عامل رہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو ترک رفع پر ہی عمل کرتے ہوئے دیکھا جس کو وہ نقل کر رہے ہیں، امام طحاوی نے حضرت عمرؓ کے اس اثر کو نقل کر کے ترک رفع کی ترجیح پر مدلل گفتگو کی ہے۔

حضرت عمرؓ سے رفع اور ترک رفع دونوں عمل کے ثبوت اور مدینہ طیبہ میں امام مالک کے عہد تک ترک رفع پر تعاطل و توارث سے یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ ترک رفع پر کثرت سے عمل پیرا رہے ہوں گے، اور شاذ و نادر رفع پر بھی عمل فرمایا ہوگا، ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ بارہ سال کے عہد خلافت میں جس عمل کو اختیار کرتے رہیں اس کو مدینہ طیبہ میں استقرار حاصل نہ ہو۔

(۳) تیسرے خلیفہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ہیں، ان کا شمار رافضیوں کی فہرست میں کہیں نظر سے نہیں گذرا، قرین قیاس یہی ہے کہ وہ بھی اپنے پیش رو خلفاء کی طرح ترک رفع پر

عامل رہے، کیونکہ رفع ایک وجودی فعل ہے، اگر رفع ہوتا تو اس کا منقول ہونا ضروری تھا، ترک رفع غیر وجودی فعل ہے اور اس کا نقل ہونا ضروری نہیں ہے۔

(۴) چوتھے خلیفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں، ان سے بھی دونوں عمل منقول ہیں، لیکن رفع کے ناقل بہت کم ہیں یعنی ایک یا دو افراد ہیں اور ترک رفع کے ناقل تمام اہل کوفہ ہیں، اور حضرت علیؑ کے تمام تلامذہ تارکین ہیں اور یہ اس بات کی قوی دلیل ہے کہ حضرت علیؑ کے نزدیک ترک رفع کا عمل راجح اور بکثرت تھا۔

حضرت علیؑ کا ترک رفع کا اثر بسند صحیح طحاوی، مصنف بن ابی شیبہ اور بیہقی میں موجود ہے ان علیا کان یوقع یدہ اذا افتتح الصلوۃ ثم لا یعود۔
خلافت راشدہ میں رفع اور ترک رفع کی مختصر کیفیت کے بعد مشہور اسلامی علمی مراکز کی صورت حال پر بھی اجمالی نظر ڈال لینی چاہیے۔

مدینہ طیبہ میں ترک و رفع

مدینہ طیبہ عہد رسالت سے، حضرت علیؑ کی خلافت کے ابتدائی زمانہ تک ہر اعتبار سے عالم اسلام کا سب سے بڑا مرکز رہا ہے اور اس کے بعد بھی مدینہ طیبہ کے فقہاء سب سے بھر صغار تابعین، پھر امام مالک کے عہد تک اس کی مرکزیت بڑی حد تک برقرار رہی۔

خلفاء راشدین کا عمل کثرت کے ساتھ ترک رفع کا رہا، اس لیے امام مالک کے زمانے تک رفع یدین کو فروغ حاصل نہ ہوا، لیکن چونکہ رفع یدین پر بھی شاذ و نادر عمل ہوتا رہا، اور کچھ لوگوں نے رفع یدین پر نہ صرف یہ کہ کثرت کے ساتھ عمل کیا بلکہ اس کی بقا کی بھی کوشش کی، اس لیے کسی نہ کسی درجہ میں رفع یدین پر بھی عمل کیا گیا، تاہم امام مالک کے دور تک ترک رفع پر عمل کی کثرت رہی، ابن رشد نے (بدایت المجتہد ص ۱۳۴) میں لکھا ہے

مسہم من اقتصر بہ علی الاحرام فقط ترجیحاً لحديث عبد الله بن مسعود و حديث البراء بن عازب، وهو مذهب مالک لموافقة العمل به۔ پھر فقہاء نے رفع یدین کو حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت براء بن عازب کی روایت و ترجیح دیتے ہوئے صرف تکبیر تحریر کے ساتھ خاص کیا ہے، اور یہی امام مالک کا مذہب ہے اس لیے کہ

اسی کی موافقت میں عمل جاری تھا۔

امام مالکؒ کے یہاں تعامل اہل مدینہ کو خاص اہمیت حاصل ہے، اس لیے لموافقة العمل بہ کے بھی معنی ہیں کہ امام مالکؒ کے زمانہ تک اہل مدینہ کا عمل ترک رفع کا تھا، اس لیے ابن عمرؓ کی روایت کے خلاف مسلک اختیار کرنے کی بنیاد تعامل اہل مدینہ ہے۔

مکہ مکرمہ میں ترک و رفع

دوسرا بڑا علمی مرکز مکہ مکرمہ ہے، اگرچہ عبد رسالت اور صحابہ کے ابتدائی زمانہ میں یہاں علم کا زیادہ جڑ چاہیے تھا لیکن صحابہ کے آخری زمانہ میں اور تابعین کے دور میں یہاں علم پھیلتا چلا گیا، رفع یدین کے مسئلہ میں وہاں کیا حال تھا، اس کا کچھ اندازہ ابوداؤد اور مسند احمد کی اس روایت سے ہو سکتا ہے عن میمون المکی انه رأى عبد الله بن الزبير صلى بهم بشير بكفيه حين يقوم وحين يركع وحين يسجد وحين ينهض للقيام فيقوم فيشير بيديه فانطلقت الي ابن عباس فقلت اني رأيت ابن الزبير صلى صلوة لم ار احداً ليصليها فوصفت له هذه الاشارة فقال ان احببت ان تنظر الي صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقتد بصلوة عبد الله بن الزبير (ابوداؤد جلد ۱، ۱۰۸، مسند احمد جلد ۱، ص ۲۵۵)

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ نے مختلف مقامات پر رفع یدین کر کے نماز پڑھائی تو میمون مکی کو بہت حیرت ہوئی، انھوں نے فوراً ابن عباسؓ کی خدمت میں پہنچ کر عرض کیا کہ ابن زبیرؓ نے تو ایسی نماز پڑھائی ہے کہ میں نے کبھی کسی کو ایسی نماز پڑھتے نہیں دیکھا، تو حضرت ابن عباسؓ نے اُن کی حیرت کو ختم کرنے کے لیے فرمایا کہ یہ بھی سنت ہے۔

عبد اللہ بن زبیرؓ کے ہاتھ پر یزید کے انتقال کے بعد ۶۳ھ میں بیعت ہوئی ہے، اور وہ ۷۳ھ تک مکہ مکرمہ میں حکمران رہے ہیں، یہ واقعہ اسی زمانہ کا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ۶۳ھ تک مکہ مکرمہ میں رفع یدین پر عمل اتنا کم تھا کہ عام مسلمان اس سے واقف بھی نہیں تھے۔

عبداللہ بن زبیرؓ نے چونکہ نماز حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے سیکھی تھی، حضرت ابوبکرؓ کے انتقال کے وقت ابن زبیرؓ کی عمر صرف بارہ سال تھی، اس عمر میں جو نماز انھوں نے سیکھی اس میں رفع یدین رہا ہوگا، اس لیے وہ اسی کے مطابق نماز پڑھتے رہے، جب مکہ مکرمہ میں انھیں اقتدار اعلیٰ حاصل ہو گیا اور انھوں نے رفع یدین کے ساتھ امامت شروع کی تو مکہ مکرمہ میں اس عمل کو فروغ حاصل ہو گیا، امام شافعیؒ کے رفع یدین کو ترجیح دینے میں، مکہ مکرمہ کے تعامل کا بھی دخل ہے۔

کوفہ میں ترک و رفع

کوفہ تیسرا بڑا علمی مرکز ہے، مورخین نے لکھا ہے کہ یہ شہر حضرت عمرؓ کے دور سے چوتھی صدی کے اوائل تک علم کا گہوارہ رہا ہے، ایک ہزار سے زیادہ صحابہ کرام یہاں آ کر آباد ہوئے جن میں چوبیس بدری صحابی ہیں، اور تین عشرہ مبشرہ میں سے ہیں، پھر یہ کہ اہل کوفہ نے صرف کوفہ میں آباد ہو جانے والے صحابہ کے علوم پر قناعت نہیں کی، بلکہ عبد بن عباسؓ ہی سے ان کا مدینہ طیبہ جانا، اور وہاں کے اکابر صحابہ سے علمی استفادہ کرنے کے واقعات تاریخ میں محفوظ ہیں، امام بخاری کے زمانہ تک کوفہ کی علمی مرکزیت کی شان پوری طرح برقرار معلوم ہوتی ہے کہ بخاری میں سب سے زیادہ روایتیں کوفہ کے محدثین کی ہیں، بخاری نے یہ بھی کہا ہے کہ کوفہ اور بغداد میں محدثین کے ساتھ میرا جانا اتنی بار ہوا ہے کہ میں اس کو شمار بھی نہیں کر سکتا۔

اس علمی مرکز میں رفع یدین کی صورت حال محمد بن نصر مروزی کے بیان میں آچکی ہے کہ ہزاروں صحابہ اور ان کے اہل علم مستحبین کے اس شہر میں سب ہی اجماعی طور پر ترک رفع پر عمل پیرا رہے ہیں، اگرچہ کوفہ میں اقامت اختیار کرنے والے صحابہ کرام میں بعض رفع یدین کی روایت کرنے والے بھی تھے اور ان کے حلقہ اثر میں رفع یدین پر عمل ہونا چاہیے تھا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہما کے ترک رفع کو ترجیح دینے کی وجہ سے رفع یدین کا عمل اس شہر میں رواج نہ پاسکا اور بالکل ہی متروک ہو گیا۔

ائمہ کے یہاں ترک و رفع

خلافت راشدہ اور ان مشہور علمی مرکزوں کے تعامل کا اثر، ائمہ متبوعین کے مسلک میں نمایاں ہے، امام اعظمؒ کا مسلک ترک و رفع ہے اور یہ سلسلہ کوفہ میں قیام کرنے والے صحابہ، خصوصاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے تلامذہ پھر خلیفہ رابع حضرت علی رضی اللہ عنہ سے چلا ہے، اگر ان حضرات کے یہاں رفع کی کثرت ہوتی تو کوفہ میں اس کا چرچا ہونا چاہیے تھا، لیکن یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تمام اہل کوفہ اجماعی طور پر ترک و رفع پر عمل پیرا تھے۔

دوسرے امام، حضرت امام مالکؒ ہیں جو مدینہ طیبہ میں مقیم رہے، امام مالکؒ کا طریق یہ ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کو، دوسرے تمام مقامات کے عمل پر ترجیح دیتے ہیں، انھوں نے رفع یدین کی روایات کو نقل کرنے کے باوجود اس پر عمل نہیں کیا، بلکہ اہل مدینہ کے تعامل کی بنیاد پر ترک و رفع کو اختیار کیا اور مالکیہ کے یہاں اسی پر عمل ہے۔

البتہ امام شافعی اور امام احمد کا مسلک رفع یدین کا ہے، امام شافعی، امام محمد اور امام مالک کے شاگرد ہیں، اور امام احمد، امام شافعی کے تلامذہ میں ہیں تو یہی کہا جائے گا کہ اساتذہ کے درجہ کے دو بڑے ائمہ نے ترک و رفع کو ترجیح دی ہے اور تلامذہ کے درجے کے دو امام رفع یدین کی ترجیح کے قائل ہوئے ہیں، اس طرح غور کیا جائے تو ائمہ کے مسلک کی رو سے بھی ترک و رفع ہی کو قوت اور فوقیت حاصل رہی کہ ہر موقع پر اساتذہ کی رائے، تلامذہ کے مقابلہ پر پختہ اور مضبوط تسلیم کی جاتی رہی ہے۔

تلامذہ کی رائے میں تبدیلی کی وجہ

یہاں فطری طور پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ عہد رسالت سے امام مالک کے دور تک مدینہ طیبہ میں ترک و رفع کی کثرت ہے، اور کوفہ میں اس کے بعد بھی صرف ترک و رفع کا رواج ہے، اور امام شافعی امام مالک کے براہ راست اور امام اعظم کے بیک واسطہ شاگرد ہیں، اسی طرح امام احمد بھی سلسلہ تلمذ میں داخل ہیں تو ان کے یہاں اپنے اساتذہ کے خلاف رائے قائم کرنے کی کیا وجہ ہوئی، تجزیہ کے بعد جو اسباب بیان کئے جاسکتے ہیں

ان کا حاصل تین باتیں ہیں۔

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ ان حضرات کے دور تک ایسی صورت پیدا ہو گئی کہ اس مسئلہ میں دوسری رائے قائم کرنے کی گنجائش پیدا ہو گئی۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ ترجیح کے معیار میں بھی تبدیلی پیدا ہو گئی، پہلے یعنی دوسری صدی کے نصف تک تعامل صحابہ و تابعین اصل معیار تھا، فن جرح و تعدیل کے بعد سند کو اولیت دی جانے لگی۔

(۳) تیسری بات یہ کہ امام شافعی کے پیش نظر اہل مکہ کا تعامل رہا، جہاں ان کی پرورش ہوئی اور عرصہ دراز تک وہیں ان کا قیام رہا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں بنیادوں کی وضاحت کی جائے۔

(۱) صورت حال میں تبدیلی

خلافت راشدہ اور صحابہ کرام کے ابتدائی زمانہ میں اس مسئلہ کو زیادہ اہمیت حاصل نہیں تھی، جس نے پیغمبر علیہ السلام کو جس طرح نماز پڑھتے دیکھا وہ اسی طرح سے عمل کرتا تھا اور اسی لیے ان حضرات کے زمانہ میں اس مسئلہ پر بحث و گفتگو کی خبر منقول نہیں، البتہ صحابہ کرام کے آخری زمانہ میں اس مسئلہ کو اہمیت دی جانے لگی۔ مدینہ طیبہ میں حضرت ابن عمرؓ نے رفع یدین کی بقاء کی کوشش کی اور حضرت ابن زبیرؓ کی وجہ سے مکہ مکرمہ میں تو اس عمل کو قوت حاصل ہو گئی، ان دونوں صحابہ کرام کا انتقال ۷۷۳ھ میں ہوا ہے۔

پھر یہ مسئلہ فقہاء و محدثین کے یہاں زیر بحث آنے لگا، جیسے ابراہیم نخعی (متوفی ۹۵ھ) سے حضرت مغیرہؓ نے حضرت وائلؓ کی روایت پیش کر کے رفع یدین کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ حضرت وائلؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے دیکھنے میں ایک اور پچاس کی نسبت ہے۔ اور جب کسی مسئلہ میں نوک جھونک شروع ہو جاتی ہے تو ارباب تحقیق کے یہاں اس میں اختلاف رائے ہونے لگتا ہے۔ خصوصاً اس صورت میں جبکہ علماء کی گفتگو مناظرانہ رنگ اختیار کر لیتی ہے، اور اس مسئلہ میں پہلی صدی کے آخر میں یہی صورت حال پیدا ہو گئی تھی۔

امام اعظمؒ کی امام اوزاعیؒ سے گفتگو

یہ گفتگو بھی دوسری صدی کے نصف سے پہلے کی ہے اور یہ اسی انداز کی حامل ہے، مختلف قابل اعتماد کتابوں میں اس کو نقل کیا گیا ہے کہ امام اعظمؒ سے امام اوزاعیؒ نے دارالخیاطین میں یہ پوچھا کہ آپ کے رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین نہ کرنے کی کیا وجہ ہے؟ امام اعظمؒ نے جواب دیا، اس لیے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں، امام اوزاعیؒ نے کہا یہ کیسے؟ جبکہ مجھ سے زہری نے بہ سند سالم عن ابیہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کیا کہ آپ افتتاح صلوٰۃ میں اور رکوع میں جاتے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین فرماتے تھے، امام اعظمؒ نے جواب دیا کہ مجھ سے حماد نے بہ سند ابراہیم عن علقمہ والاسود عن عبد اللہ بن مسعود یہ بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتتاح صلوٰۃ کے علاوہ کہیں رفع یدین نہیں فرماتے تھے۔ امام اوزاعیؒ نے کہا کہ میں آپ کے سامنے زہری عن سالم عن ابن عمر کی سند سے حدیث پیش کر رہا ہوں اور آپ حماد عن ابراہیم کی سند سے حدیث پیش کر رہے ہیں؟ امام اعظمؒ نے فرمایا، حماد زہری سے زیادہ فقیہ تھے، اور ابراہیم سالم سے زیادہ فقیہ تھے اور علقمہ فقہ میں ابن عمر سے کمتر نہیں تھے، اگرچہ حضرت ابن عمرؓ کو صحابیت کے سبب فضیلت حاصل ہے اور اسود بھی بڑے صاحب علم و فضل تھے، اور عبد اللہؓ تو عبد اللہ ہی ہیں، چنانچہ امام اوزاعیؒ خاموش ہو گئے۔

اس واقعہ سے علماء احناف نے یہ سمجھا ہے کہ جس طرح امام اوزاعیؒ دور روایتوں سے ایک کو ملو سند کی بنا پر ترجیح دیتا چاہتے تھے، امام اعظمؒ نے راویوں کی نقاہت کی بنیاد پر ترجیح دی ہے اور حنفیہ کے یہاں اسی اصول کو مذہب منصور قرار دیا گیا ہے لیکن دوسری بات یہ ہے کہ وہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے مقابلہ پر حضرت ابن عمرؓ کے بیان کو قبول نہیں کر رہے ہیں کیونکہ ابن عمرؓ اپنے تمام فضائل کے باوجود حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ سے چھوٹے ہیں، ابن مسعودؓ اور حضرت علیؓ السابقون الاولون میں ہیں، اور حضرت ابن عمرؓ ہجرت سے وقت صرف تیرہ سال کے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت وہ

چوبیس سال کے تھے، ایک نوجوان صحابی پر ان دونوں بزرگ صحابہ کو جو فوقیت حاصل ہو سکتی ہے اس کا ادراک مشکل نہیں ہے۔

امام محمد کی وضاحت

اس کی تفصیل امام محمدؒ نے کتاب الحج میں اس طرح بیان کی ہے کہ پہلے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو قائلین رفع کے استدلال میں ذکر کیا، پھر تبصرہ کرتے ہوئے آپ نے فرمایا۔

”حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بسند قوی یہ بات ثابت ہے کہ وہ تکبیر افتتاح کے علاوہ کسی جگہ رفع یدین نہیں کرتے تھے اور یہ بات ظاہر ہے کہ علی ابن ابی طالبؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عبداللہ بن عمرؓ سے بہت زیادہ علم رکھتے تھے، اس لیے کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز کو قائم کیا جائے تو عقل اور کمال عقل رکھنے والے صحابہ مجھ سے قریب رہا کریں، اور پھر ان کے بعد اس صف میں دوسرے درجے والے، پھر ان کے بعد تیسرے درجہ والے رہا کریں۔ اس لیے ہم نہیں سمجھتے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھائیں تو اہل بدر کے علاوہ کوئی صحابی اگلی صف میں رہ سکے، ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مسجد نبویؐ میں پہلی اور دوسری صف میں تو اہل بدر اور ان جیسے ارباب فضیلت ہی رہیں گے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ، جوانوں کی صف میں ان سے پیچھے رہیں گے، اس لیے ہمارا یقین ہے کہ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور ان جیسے اہل بدرؓ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے تھے کیونکہ یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ قریب تھے اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں کیا عمل کرتے ہیں اور کیا عمل ترک فرماتے ہیں اس کو سب سے زیادہ ہی لوگ جانتے ہیں اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ امام مالک نے نعیم بن عبداللہ الجمر اور ابو جعفر انصاری سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں نے بیان کیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ ان کو نماز پڑھاتے تھے تو تکبیر تو ہر خفض اور رفع کے موقع پر کہتے تھے اور رفع یدین صرف افتتاح صلوٰۃ کے وقت کرتے تھے، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی بیان کردہ حدیث بھی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے موافق ہے،

لیکن ہمیں حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم کی روایت کے بعد اس کی کوئی ضرورت نہیں، مگر آپ ہی کی حدیث سے آپ کے خلاف استدلال کے لیے ہم نے اس کو بھی ذکر کر دیا ہے۔“ (کتاب الحج، امام محمد ص ۲۲)

امام محمدؒ کی عبارت سے یہ بات واضح ہے کہ رفع یدین کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علیؓ کی روایت کو ترجیح دینے کی بنیاد ان حضرات کا نماز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب، اور آپ کے احوال سے زیادہ واقفیت ہے اور دوسرے یہ کہ تعامل بھی اسی پر ہے۔

ہمارا انشایہ ہے کہ امام شافعی کے دور سے پہلے ہی اس مسئلہ میں مناظرانہ انداز پر بحث و گفتگو کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا، اور ایسی صورت میں دورائے قائم کرنے کی گنجائش نکل آئی۔

(۲) ترجیح کے معیار میں تبدیلی

دوسری بات یہ ہے کہ امام شافعی کے دور سے پہلے ایک اور تبدیلی پیدا ہوئی کہ فن جرح و تعدیل ایجاد ہوا، اور سند کو پہلے سے زیادہ اہمیت دی گئی اور تعامل صحابہ تابعین سے سند کے مقابلہ پر چشم پوشی کرنا درست سمجھا جانے لگا اور جس طرح امام مالک نے اختلافی مسائل میں تعامل اہل مدینہ کو وجہ ترجیح قرار دیا تھا امام شافعی نے محدثین کے مقرر کردہ اصول اور صحت سند کو وجہ ترجیح قرار دیا، ان کا اصول مشہور ہے کہ وہ اختلافی مسائل میں اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جو سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ صحیح ہو۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صدی کے اواخر تک صدق و دیانت کا دور دورہ تھا اس لیے رجال سند کی چھان بین اور ان کے احوال کی پوری پوری تحقیق و تنقید کا رواج نہیں تھا، امام مسلم نے مقدمہ میں ابن سیرین (المتوفی ۱۱۰ھ) کی بات نقل کی ہے لم یسکونوا یسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قالوا اسئلو النازجناکم فینظر الی اهل السنة فیؤخذ حدیثہم و ینظر الی اهل البدع فلا یؤخذ حدیثہ پہلے لوگوں میں رجال اسناد کے بارے میں تحقیق کا رواج نہیں تھا، پھر جب فتنہ پیش آ گیا تو انھوں نے

کہا کہ رجال سند کے نام بتاؤ یہ دیکھا جائے گا کہ رجال اہل سنت ہیں تو حدیث لی جائے گی اور اہل بدعت ہیں تو نہیں لی جائے گی۔“

حافظ سخاوی نے بھی اپنی کتابوں میں اس طرح کی بات لکھی ہے کہ تحقیق اور احتیاط اور رجال کے سلسلے میں کلام گو عہد صحابہ سے پایا جاتا ہے لیکن قرن اول یعنی صحابہ اور کبار تابعین کے دور میں ضعیف راویوں کی تعداد بہت ہی کم تھی، قرن اول کے بعد یعنی اوساط تابعین کے زمانہ میں تحمل اور ضبط کے اعتبار سے ضعیف راویوں کی تعداد میں اضافہ ہو گیا، پھر جب تابعین کا آخری دور آیا جسے ۱۵۰ھ کے قریب سمجھنا چاہیے تو توثیق و تخرج کے سلسلے میں ائمہ کی جانب سے گفتگو کی جانے لگی، جیسے امام ابو حنیفہؒ نے جابر جعفی کے بارے میں فرمایا ہارایت اکذب من جابر الجعفی، پھر سخاوی نے کچھ اور ائمہ جرح و تعدیل کے نام ذکر کئے اور ان کے طبقات کی طرف بھی اشارہ کیا۔ (غلام الاعلان بالتوبخ ص ۱۶۳)

مقصد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک کے دور سے کچھ پہلے ہی دین کو نقصان پہنچانے والے فتنوں کا دروازہ کھل گیا تھا اور ان سے حفاظت کے لیے فن جرح و تعدیل کی ضرورت محسوس کر کے اس کی ابتداء کر دی گئی تھی اور امام شافعی کے دور میں بڑی حد تک یہ فن نکھر کر سامنے آ گیا تھا، اس طرح الحمد للہ اسلاف کرام کی جدوجہد سے دین کا حریم محفوظ ہو گیا اور فرق باطلہ کی جانب سے داخل کئے جانے والے غلط افکار و نظریات سے دین کی حفاظت کا بہتر اور محکم انتظام کر لیا گیا۔

لیکن اس کے ساتھ حضرت علامہ کشمیری رحمہ اللہ کے ارشاد کے مطابق سند اور فن جرح و تعدیل کی ایجاد کا منشا تو یہ تھا کہ دین میں ان چیزوں کو داخل ہونے سے روکا جائے جو دین میں سے نہیں ہیں لیکن یہ صورت بھی پیش آئی کہ کچھ لوگوں نے صحیح اور سقیم کے درمیان امتیاز کے لیے تعامل سلف سے اغماض اختیار کرتے ہوئے صرف سند پر انحصار کر لیا اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ کہیں کہیں دین میں ثابت شدہ چیزوں کو بھی سند کی ترازو پر تولانا جانے لگا۔

۱۔ حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی یہ بات مختلف انداز میں کئی جگہ موجود ہے، دیکھئے معارف السنن ج ۲، ص ۳۶۲۔ حاشیہ الاجویۃ الفاضلۃ از شیخ ابو عبدہ، ص ۳۳۸۔ اور حضرت مولانا احمد رضا صاحبؒ بجنوری نے بھی ملفوظات محدث کشمیری، ص ۳۳۳ میں ”تعامل سلف“ کے عنوان سے اس طرح کا ملفوظ نقل کیا ہے۔ (مرتب)

مسئلہ رفع یدین میں بھی یہی ہوا کہ ترک رفع تعامل سے تو اتر کی حد تک ثابت ہے، لیکن جب اس مسئلہ میں سند پر انحصار کر لیا اور سند کی قوت کی بنیاد پر ترجیح کے عمل کا زمانہ آیا تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ترک رفع والی روایت امام اعظمؒ کے اصح الاسانید والے اس طریق سے تو تلقی بالقبول حاصل نہ کر سکی جسے انھوں نے امام اوزاعیؒ کے مقابلہ پر پیش کیا تھا، اور جس طریق سے یہ محدثین تک پہنچی اس پر کلام کی گنجائش تھی، تو کسی نے اس کو حسن اور کسی نے صحیح قرار دے دیا، جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت مضبوط سند کے ساتھ نقل ہوتے ہوئے محدثین تک پہنچی تو وہ اپنے مقررہ اصول کے مطابق تعامل سلف سے اغماض برتتے ہوئے اس کی ترجیح کے قائل ہو گئے۔ امام شافعیؒ چونکہ مسائل میں محدثین کے طریقے کو اختیار کرتے ہیں، اس لیے مسئلہ رفع یدین میں انھوں نے بھی قوت سند کی بنیاد پر رفع یدین کو ترجیح دے دی۔

اہل مکہ کا تعامل

امام شافعیؒ کے یہاں مسئلہ رفع یدین میں اپنے پیش رو اساتذہ کرام اور مجتہدین کے خلاف رائے قائم کرنے کی تیسری بنیاد اہل مکہ کا تعامل ہے۔ امام شافعیؒ، اپنی والدہ کے ساتھ بچپن ہی میں مکہ مکرمہ آ گئے تھے یہیں ان کی تعلیم کا آغاز ہوا۔ حصول علم کے لیے مدینہ طیبہ بھی جانا ہوا مگر پھر مکہ مکرمہ ہی لوٹ آئے، پھر وفات سے چند سال پہلے مصر منتقل ہو گئے۔

نیز یہ بات آپ کو معلوم ہو چکی ہے کہ ۶۴ھ تک مکہ مکرمہ میں بھی ترک رفع پر عمل تھا، لیکن حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے اقتدار میں آنے کے بعد وہاں رفع یدین کو فروغ حاصل ہو گیا تھا، اس لیے جس طرح تعامل اہل مدینہ، امام مالک کے مسلک کی بنیاد ہے، اسی طرح اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کے مسلک کی بنیاد تعامل اہل مکہ ہے۔ واللہ اعلم۔

خلاصہ مباحث اور ترک کی وجوہ ترجیح

مسئلہ بذات خود اہمیت کا حامل نہیں، اولیٰ وغیرہ اولیٰ کا اختلاف ہے لیکن مناظرانہ

انداز گفتگو نے اس کی اہمیت میں اضافہ کر دیا، اس لیے پہلے فریقین کے دلائل کا منصفانہ جائزہ لیا گیا پھر مسئلہ کی تنقیح کے لیے تاریخی شواہد پیش کئے گئے، خلاصہ یہ ہے کہ احادیث دونوں طرف ہیں، امام بخاری نے رفع یدین کو ترجیح دی ہے اور اس کے لیے دو روایتیں پیش کی ہیں لیکن ان دونوں روایتوں سے کسی بھی طرح رفع یدین کا سنت مستمر ہوتا یا آخری عمل ہونا ثابت نہیں ہوتا، اس لیے یہ کہنا پڑتا ہے کہ محدثین یا ان کے اصول کے مطابق فیصلہ کرنے والے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں پائی جانے والی سند کی ظاہری قوت سے متاثر ہو کر رفع یدین کا سرسری اور سطحی فیصلہ کر گئے اور انھوں نے ترجیح پر استدلال سے پہلے مندرجہ بالا حقیقت اور روایت میں پائے جانے والے طرح طرح کے اضطراب و اختلاف کی طرف توجہ نہیں کی، ورنہ امام مالک کی طرح ان کا فیصلہ ترک رفع کا ہوتا۔

یہ تو ہوا امام بخاری کے استدلال پر لیے گئے جائزہ کا اختصار، جہاں تک اس سلسلہ میں پیش کردہ دیگر حقائق کا تعلق ہے تو ان کا خلاصہ یہ ہے کہ ترک رفع رائج ہے جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) رفع یدین کے رواۃ، عہد رسالت میں یا تو جوان صحابہ ہیں یا وہ لوگ ہیں جنہوں نے بارگاہ رسالت میں چند ہی روز قیام کیا ہے، یہ لوگ نماز کے بارے میں نازل ہونے والے تدبیری احکام کے معنی شاہد نہیں ہیں، جبکہ ترک رفع کے راوی وہ صحابہ کرام ہیں جو ان تمام احکام کے تجربے اور مشاہدے سے گزرے ہیں اور انھیں اول سے آخر تک نماز کے بارے میں نازل ہونے والے تدبیری احکام کا پوری بصیرت کے ساتھ علم ہے، اس لیے ترک رفع رائج ہے۔

(۲) رفع یدین کے راوی صحابہ کرام کا عمل ہمیشہ رفع یدین کرنے کا نہیں رہا، ان سے ترک رفع کی روایات بھی بہ سند صحیح منقول ہیں، جبکہ ترک رفع کے راوی صحابہ کرام خصوصاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل ہمیشہ ترک رفع کا رہا، ان سے رفع یدین کا کہیں بھی ثبوت نہیں ہے اس لیے ترک رفع رائج ہے۔

(۳) ترک رفع نماز کے سلسلے میں قرآن کریم کی اصولی ہدایت قوسو اللہ فانتین کے مطابق ہے، اور فقہاء احناف روایات میں اختلاف کے وقت قرآنی ہدایات سے

زیادہ توافق رکھنے والی صورت کو ترجیح دیتے ہیں یہ ان کا مقررہ اصول ہے اور اس کی متعدد مثالیں فقہ حنفی میں موجود ہیں، اس لیے یہاں بھی ترک رفع رائج ہے۔

(۴) رفع یدین کی تمام روایات فعلی ہیں، پورے ذخیرہ احادیث میں ایک روایت بھی ایسی پیش نہیں کی جاسکتی جس میں رکوع میں جاتے وقت یا رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین کا امر کیا گیا ہو جبکہ ترک رفع کی روایات فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی روایات، معارضہ سے محفوظ ہیں، جیسے حضرت جابر بن سرہ کی مسلم شریف کی روایت ماسی اراکم رافعی ایدیکم تا اسکنوا فی الصلوۃ، یہ روایت ترک رفع کے لیے نص صریح ہے، اور اگر فریق ثانی کے خیال کے مطابق اس کو سلام سے متعلق مان بھی لیا جائے تو اثناء صلوۃ میں رفع یدین کی ممانعت اسی روایت سے دلالت النص کے طور پر بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتی ہے، اس لیے ترک رفع رائج ہے۔

(۵) نماز ایک ایسی عبادت ہے جس میں احکام کا تغیر توسع سے تنگی اور حرکت سے سکون کی طرف ہوا ہے، تمام فقہاء رفع یدین کے سلسلے میں اسی انداز کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ ظاہریہ کے علاوہ تمام فقہاء محدثین، چند مقامات کے رفع کو احادیث صحیحہ میں ہونے کے باوجود ترک کر رہے ہیں، گویا اس سلسلے میں چند مقامات پر رفع کا نسخ سب کے نزدیک تسلیم شدہ حقیقت ہے صرف دو مقام پر رفع اور ترک رفع میں اختلاف ہے، احتیاط کا تقاضا ہے کہ یہاں بھی انہی روایات کو ترجیح دی جائے جن میں ترک کی بات نقل کی گئی ہے۔

(۶) ترک رفع کے راوی زیادہ فقیہ ہیں، تفقہ رواۃ کی بنیاد پر ترجیح دینا بہت سے فقہاء و محدثین کے یہاں پسندیدہ طریقہ ہے، اس لیے ترک رفع رائج ہے۔

(۷) عہد رسالت میں ترک رفع پر عمل کی کثرت رہی اور رفع یدین پر کم عمل ہوا جیسا کہ حضرت وائل بن حجر کی روایت پر، ابراہیم نخعی کے تبصرہ سے واضح ہے کہ دونوں عمل میں ایک اور پچاس کی نسبت رہی، اس لیے ترک رفع رائج ہے۔

(۸) خلافت راشدہ میں ترک رفع کا تعامل رہا، اس لیے ترک رفع رائج ہے۔

(۹) مشہور اسلامی مراکز یعنی مدینہ طیبہ میں امام مالکؒ کے دور تک ترک رفع پر تعامل رہا،

ملہ مکرمہ میں عبداللہ بن زبیرؓ کی خلافت سے پہلے ترک رفع پر تعامل رہا اور کوفہ میں ابتداء سے کئی صدی تک صرف ترک رفع ہی پر عمل رہا، اس لیے ترک رفع ہی رائج ہے۔

(۱۰) اساتذہ کے درجہ کے دو بڑے امام، ترک رفع کے قائل ہیں، اور تلامذہ کے درجہ کے دو امام رفع یدین کے قائل ہیں۔ اس لیے ترک رفع رائج ہے۔ (واللہ اعلم)



مقالہ نمبر ۲۱

آئین بابا الجہر

صحیح بخاری میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں

افادات

فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ
سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند

ترقیب

حضرت مولانا ریاست علی بجنوری
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد و على آله وصحبه اجمعين. اما بعد!

اتباع سنت کے بلند بانگ دعویٰ کے ساتھ سنت سے انحراف کا جو نمونہ اس دور کے غیر مقلدین پیش کر رہے ہیں اس کا احتساب ضروری ہے۔

علماء امت کا فیصلہ ہے کہ جن اختلافی مسائل میں ایک سے زائد صورتیں سنت سے ثابت ہیں ان میں عمل خواہ ایک صورت پر ہو مگر تمام صورتوں کو شرعاً درست سمجھنا ضروری ہے، اگر کوئی فرد یا جماعت ان مسائل میں اپنے مسلک مختار پر اتنا اصرار کرے کہ دوسرے مسلک پر طنز و تعریض، دشنام طرازی اور دست درازی سے بھی باز نہ آئے تو اس کو ناجائز اور حرام قرار دیا گیا ہے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ عبادات کی ظاہری کیفیت میں اختلاف سے پیدا ہونے والے نقصانات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

(الرابع) التفرق والاختلاف المخالف للاجتماع والایتلاف حتی یصیر بعضهم یبغض بعضاً وبعادیہ ویحب بعضاً ویوالیہ علی غیر ذات اللہ وحتی یفرضی الامر ببعضهم الی الطعن واللعن والهمز واللمز وبعضهم الی الاقتتال بالایدی والسلاح وبعضهم الی المهاجرة والمقاطعة حتی لا یصلی بعضهم خلف بعض، وهذا کله من اعظم الامور التي حرّمها اللہ ورسوله. (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۲، ص ۲۵۷)

چونکہ قسم: وہ فرقہ بندی اور اختلاف ہے جو مسلمانوں کی اجتماعیت اور باہمی محبت کے برخلاف ہو یہاں تک کہ بعض مسلمان، بعض دوسرے مسلمانوں سے بغض و عداوت یا اللہ کی مرضی کے خلاف ان سے محبت اور دوستی کرنے لگیں اور بات یہاں تک پہنچ جائے کہ بعض، بعض کو محض اسی بنیاد پر طعن، لعنت اور طنز و تعریض سے یاد کرنے لگیں اور یہاں تک کہ بعض

بعض کے ساتھ دست درازی اور اسلحہ کے ذریعے باہمی قتال تک پہنچ جائیں اور یہاں تک بعض بعض سے ترک تعلق، ترک کلام اور بائیکاٹ تک کر ڈالیں یہاں تک کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنا تک چھوڑ دیں اور یہ سب کام برائی میں اتنے بڑے ہیں جن کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہے۔

آمین بالجبر یا بالسربھی انھیں مسائل میں ہے جن میں عہد صحابہؓ سے دونوں باتوں پر عمل رہا ہے اور ان دونوں پہلوؤں کو ثابت بالسنۃ تسلیم کیا گیا ہے۔ فرق اولیٰ اور غیر اولیٰ یا افضل اور مفضول کا ہے۔ ہر مسلمان کو اپنے امام کے مسلک مختار کو رائج قرار دے کر اس کے مطابق عمل کرنا چاہیے اور دوسرے مسلک کو مرجوح سمجھنے کے باوجود ثابت بالسنۃ قرار دینا چاہیے اور محض اس اختلاف کی وجہ سے طنز و تعریض، زبانی بے احتیاطی اور عملی منافرت کی گنجائش نہیں سمجھنی چاہیے۔

اس موضوع پر شائع کیا جانے والا یہ رسالہ فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب قدس سرہ (سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند و سابق صدر جمعیت علماء ہند) کے درسی افادات پر مشتمل ہے جس میں حضرت اقدس نے امام بخاریؒ کے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں موضوع کی تنقیح کی ہے۔ اور اس موضوع سے متعلق دوسرے دلائل بھی زیر بحث آئے ہیں جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ شرعاً دونوں پہلو کی گنجائش ہے اور دونوں باتیں ثابت بالسنۃ ہیں۔ حنفیہ کے یہاں آمین بالسرب رائج ہے اس لیے حنفیہ کو اسی کے مطابق عمل کرنا چاہیے، جن ائمہ نے آمین بالجبر کو ترجیح دی ہے ان کا اتباع کرنے والے اپنے مسلک کے مطابق عمل کریں، لیکن کسی فریق کو دوسرے فریق کے بارے میں بدگمانی، بدزبانی یا کسی بھی طرح کی جارحیت اختیار نہیں کرنی چاہیے۔

جمعیت علماء ہند اجلاس تحفظ سنت (منعقدہ ۲-۳ مئی ۲۰۰۱ء) کے موقع پر اس رسالہ کو شائع کر رہی ہے۔ دعاء ہے کہ پروردگار اپنے فضل و کرم سے اہل علم کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے اور تمام مسلمانوں کو عقائد و اعمال میں صراطِ مستقیم پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

والحمد لله اولاً و آخراً

ریاست علی غفرلہ

باب جہر الامام بالتامین

امام کے آمین کو جہراً کہنے کا بیان

وقال عطاء: آمین دعاء، آمن ابن الزبير ومن وراءه حتى ان للمسجد للجة، وكان ابو هريرة ينادي الامام: لا تفتني بآمين وقال نافع: كان ابن عمر لا يدعه ويحضهم وسمعت منه في ذلك خيراً.

حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: اخبرنا مالك، عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وابي سلمة بن عبد الرحمن أنهما اخبرا عن ابي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: اذا آمن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ماتقدم من ذنبه، قال ابن شهاب: وكان رسول الله ﷺ يقول آمين۔

ترجمہ: عطاء نے کہا کہ آمین دعاء ہے، ابن زبیر نے آمین کہی اور ان کے پیچھے لوگوں نے آمین کہی کہ مسجد میں گونج پیدا ہو گئی اور حضرت ابو ہریرہؓ امام کو آواز دے کر یہ کہتے کہ یہ خیال رکھنا کہ میری آمین نہ رہ جائے۔ نافع نے کہا کہ حضرت ابن عمرؓ آمین نہیں چھوڑتے تھے اور لوگوں کو بھی آمین کہنے پر آمادہ کرتے تھے اور میں نے ان سے اس سلسلے میں ایک روایت بھی سنی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے موافق ہو جائے گی، اس کے تمام گزشتہ گناہوں کی مغفرت کر دی جائے گی۔ ابن شہاب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہتے تھے۔

مقصد ترجمہ: ابھی قرأت کے تراجم کا انداز آپ دیکھتے آرہے ہیں کہ امام بخاری پہلے ترجمہ میں مسئلہ کا ثبوت پیش کرتے ہیں، پھر دوسرے ترجمے میں اوصاف ذکر کرتے ہیں جیسے پہلا ترجمہ باب القراءۃ فی المغرب، پھر دوسرا ترجمہ باب الجہر بقراءۃ

المغرب وغیرہ، اس لیے امام بخاریؒ کو اپنی عادت کے مطابق پہلا ترجمہ امام کے لیے آمین کا عمل ثابت کرنے سے متعلق منعقد کرتا تھا، پھر دوسرے ترجمہ میں امام کے لیے وصف جبر کو ثابت کرتا تھا، مگر اس موضوع سے متعلق انھوں نے پہلے ہی ترجمہ میں دونوں باتیں ذکر کر کے اپنا فیصلہ کھول کر بیان کر دیا کہ امام آمین بالجبر کہے گا اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کو اس مسئلے سے کتنی دلچسپی ہے، امام بخاریؒ نے اپنے مسلک کو مدلل طور پر ثابت کرنے کے لیے چند آثار اور ایک روایت ذکر کی ہے مگر دلائل کی تشریح سے پہلے مسئلہ کی نوعیت اور اس سلسلے میں ائمہ کے مذاہب معلوم کر لیے جائیں۔

مسئلہ کی نوعیت اور بیان مذاہب

سورۃ فاتحہ کے بعد آمین کہنا تمام فقہاء کے یہاں سنت ہے اور سنت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، البتہ اس سلسلے میں مشہور اختلاف جبر اور سر کا ہے اور وہ اختلاف بھی صرف ولی وغیرہ اولیٰ کا ہے۔ آمین بالسر بھی ثابت ہے اور اسی پر اکثر امت کا تعامل و توارث ہے اور آمین بالجبر کے ثبوت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا اگرچہ اس پر مد او مت ثابت کرنا ممکن نہیں۔ مذاہب اس سلسلے میں یہ ہیں کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک آمین بالسر ہے، اور شوافع و حنابلہ کے نزدیک بالجبر ہے لیکن یہ امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، قول جدید میں امام شافعیؒ مقتدی کے لیے آمین بالسر کے قائل ہیں۔ امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق مقتدی کے حق میں آمین بالسر پر تین امام متفق ہو گئے اور امام کے حق میں آمین بالسر پر دو بڑے امام متفق ہیں اور یہ مالکیہ کے مشہور مسلک کے مطابق ہے، ورنہ امام مالکؒ، ابن القاسم کی روایت کے مطابق اس کے قائل ہیں کہ آمین کا عمل صرف مقتدی سے متعلق ہے امام کا یہ وظیفہ نہیں۔ امام اعظمؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے اور امام بخاریؒ امام و مقتدی دونوں کے لیے آمین بالجبر کے قائل ہیں، گویا وہ اس مسئلے میں حنابلہ کے ساتھ ہیں اور اس سلسلے میں انھوں نے جو دلائل پیش کیے ہیں، ان میں چند آثار اور ایک روایت ہے۔

عطاء کا اثر

پہلا اثر حضرت عطاء بن رباحؒ کا ہے جو تابعین میں ہیں، فرماتے ہیں کہ آمین دعا ہے۔

ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس اثر سے توجہ کے بجائے سر ثابت ہوا کہ دعا میں اصل اخفاء ہے۔ قرآن کریم میں دعا کے بارے میں اذعوا ربکم تضرعاً و خفصیۃ فرمایا گیا ہے۔ امام رازی تفسیر کبیر میں لکھتے ہیں انہا تدل علیٰ انہ تعالیٰ امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء و ظاہر الامر الوجوب فان لم يحصل الوجوب فلا اقل من کونہ ندبا، آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دعا کا اخفاء کے ساتھ امر کیا ہے اور امر کا ظاہر وجوب ہے پھر اگر وجوب نہ پایا جائے تو ندب تو ضرور ثابت ہے۔

لیکن یہ بات تو ہماری موافقت میں گئی، امام بخاریؒ تو ترجمہ جبر کا رکھ رہے ہیں، ظاہر ہے کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہو سکتا، مشہور ہے کہ امام شافعیؒ، امام ابو حنیفہؒ کے مزار پر گئے تو اس کے قریب کسی مسئلہ میں امام صاحب کے مذہب پر عمل کیا اور فرمایا کہ یہ صاحب قبر کا احترام ہے، اس لیے ہم بھی صاحب کتاب کا احترام کرتے ہوئے یہ کہیں گے کہ بخاریؒ کا منشا یہ ہے کہ آمین دعا ہے اور امام داعی ہے کہ وہ اھدنا الصراط (الایہ) پڑھتا ہے تو دعا میں امام اور مقتدی دونوں کو شریک ہونا چاہیے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام مالک سے اس سلسلے میں دو روایات ہیں، ایک روایت میں آمین صرف مقتدی کا حق ہے، امام سے اس کا تعلق نہیں اور دوسری روایت یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں سر آمین کہیں، تو امام بخاریؒ کا آمین کو دعا کہنا مالکیہ کی روایت کے خلاف امام کو شریک دعا ثابت کرنے کے لیے ہے، گویا اس پہلے اثر سے امام بخاریؒ نے امام اور مقتدی دونوں کا شریک آمین ہونا بتایا ہے، جبر اور سر کے مسئلہ سے اس کا تعلق نہیں، پھر جبر کو ثابت کرنے کے لیے دوسرا اثر پیش کیا ہے۔

ابن زبیرؓ کا اثر

اس اثر میں یہ مذکور ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ نے مسجد میں آمین کہی اور ان کے پیچھے جو مقتدی تھے انہوں نے بھی آمین کہی، یہاں تک کہ مسجد میں بھی گونج پیدا ہو گئی، یہ اثر مصنف عبدالرزاق اور مسند امام شافعیؒ میں موصولاً مذکور ہے اور امام بخاریؒ کی پیش کردہ دلیلوں میں صرف اسی اثر میں جبر کی صراحت ہے گویا اس اثر سے آمین بالجبر کا ثبوت تو مل گیا مگر ثبوت کا کوئی منبر بھی نہیں تھا، بحث تو اولویت و استحباب کی ہے اور اولویت اس اثر سے بھی ثابت نہیں ہوتی اور اس کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ اثر میں ذکرِ ترددِ آمین کا سورؤ فاتحہ کے بعد والی آمین ہونا ضروری نہیں، حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ نے ارشاد فرمایا کہ یہ اس زمانے کی بات بھی ہو سکتی ہے جب حضرت عبداللہ بن زبیر مکہ مکرمہ میں محصور تھے اور عبدالملک بن مروان کی فوجیں بڑھ رہی تھیں اور دونوں طرف قنوت پڑھا جا رہا تھا۔ عبدالملک بھی قنوت پڑھا رہا تھا اور حضرت ابن زبیر بھی قنوت پڑھ رہے تھے اور اس پر آمین کہلوا رہے تھے، فوجوں کا مقابلہ ہے اور اس میں جوش کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ سے آواز میں جبر کا پیدا ہو جانا فطری بات ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر اس کو لا الضالین کے بعد والی آمین مان لیا جائے جیسا کہ مصنف عبدالرزاق وغیرہ میں ہے تو اس سے صرف یہی تو ثابت ہوا کہ حضرت ابن زبیرؓ نے ایسا کیا، گویا جبر کرنا معلوم ہو گیا لیکن بخاری کا مقصد صرف جبر نہیں، بلکہ جبر کی اولویت کا ثبوت پیش کرنا ہے اور وہ مندرجہ ذیل باتوں کی وجہ سے محل نظر ہے۔ (الف) ایک بات تو یہ ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ کا یہ عمل احیاناً معلوم ہوتا ہے، بخاری کے ذکر کردہ اثر میں صرف آمین ہے جس سے تکرار بھی ثابت نہیں ہوتا ہے لیکن اگر دوسرے طرق کی بنیاد پر کہ ان میں کان ابن الزبیر یؤمن آیا ہے یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ انھوں نے بار بار یہ عمل کیا تو ظاہر ہے کہ اس سے دوام و استمرار تو ثابت نہیں ہوگا، اس لیے یہی کہا جائے گا کہ انھوں نے تعلیم کی مصلحت سے بار بار ایسا کر کے دکھلایا تا کہ یہ سنت موجود بھی زندہ رہے بالکل ختم نہ ہو جائے، جیسا کہ رفع یدین کے بارے میں حضرت ابن عمرؓ کے طرزِ عمل کی وضاحت میں یہ بات گزر چکی ہے۔

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ حضرت ابن زبیرؓ صحابہ میں ہیں، ہجرت کے بعد اوّل مَوَلُود فی المدینۃ کہلاتے ہیں، گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ان کی عمر دس-گیارہ سال تھی۔ انھوں نے آمین بالجبر کا عمل کیا، اب اس کے ساتھ یہ غور کرنا چاہیے کہ عہد رسالت میں خلافت راشدہ میں اور کبار صحابہ جیسے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ کے یہاں اس طرح کی آمین کا ثبوت نہیں ملتا تو اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ ان تمام حضرات کے خلاف عمل اختیار کرنے میں کوئی مصلحت ہے اور وہ تعلیم ہو سکتی ہے، مثلاً حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے سمع اللہ

الرحمن الرحیم کے جبر پڑھنے کا اثر منقول ہے، حافظ زیلی نے اس کی مصلحت یہ بتائی ہے قال ابن الہادی اسنادہ صحیح لکنہ یحمل علی الاعلام بان قراءتہا سنة فان الخلفاء الراشدین کانوا یُسرون بہا فظن کثیر من الناس ان قراءتہا بدعة ابن الہادی نے کہا کہ حضرت ابن زبیرؓ کا جبر بسم اللہ کا اثر صحیح ہے لیکن یہ لوگوں کو اس چیز سے باخبر کرنے پر محمول ہے کہ بسم اللہ کا پڑھنا بھی سنت ہے کیونکہ خلفاء راشدین اس کو سرا پڑھتے تھے تو کتنے ہی حضرات اس کے پڑھنے کو بدعت سمجھنے لگے تھے بالکل یہی بات آمین بالجبر کی بھی ہے کہ اس کا رواج ہی نہیں تھا تو عبد اللہ بن زبیرؓ نے جبر پڑھ کر لوگوں کو باخبر کیا کہ ایسا کرنا بھی جائز ہے، تعلیم کے لیے بعض چیزوں کا جبر پڑھنا صحابہ کرام سے ثابت ہے جیسا کہ پچھلے باب میں حضرت عمرؓ کے ثناء وغیرہ کا ذکر آیا تھا۔

(ج) اور تیسری قابل غور بات یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کے جس اثر سے امام بخاریؒ اولویت ثابت کرنا چاہتے ہیں، یہ اثر امام شافعیؒ کی مسند میں موجود ہے اور ان کے مذہب کی وضاحت یہ ہے کہ امام شافعیؒ قول قدیم میں آمین بالجبر کے قائل بھی ہیں، لیکن اس اثر کے باوجود انھوں نے قول جدید میں مقتدی کے حق میں آمین بالجبر سے رجوع کیا، رجوع کرنا بتا رہا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس سے اولویت ثابت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام بخاریؒ کے پیش کردہ دلائل میں صرف ابن زبیرؓ کے اثر سے جبر ثابت ہوتا ہے لیکن اولاً تو اس کا ولا الضالین کے بعد کی آمین سے متعلق ہونا ضروری نہیں اور اگر اس سے متعلق مان لیں تب بھی اس سے محض جبر کا ثبوت ملا، اولویت کا ثبوت نہیں ملا جو امام بخاریؒ کا مقصد تھا۔

حضرت ابو ہریرہؓ کا اثر

اس کے بعد حضرت ابو ہریرہؓ کا اثر ہے، اس اثر کا بھی جبر اور سر سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ اس سے صرف آمین کی فضیلت نکلتی ہے، بخاریؒ کے پیش کردہ الفاظ میں تو صرف اتنا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرمادے کہ یہ فرماتے کہ دیکھو اس کا خیال رکھنا کہ

میری آمین نہ رہ جائے، دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب مروان نے حضرت ابو ہریرہ کو مؤذن بنایا، مروان نماز شروع کرنے میں غلت کرتا تھا تو حضرت ابو ہریرہ نے یہ شرط رکھی کہ دیکھئے ایسا نہ ہو کہ میں اذان کہہ کر اترنے بھی نہ پاؤں اور آپ نماز شروع کر دیں اور میری آمین نہ جائے، اسی طرح کی شرط حضرت ابو ہریرہ نے بحرین میں اذان کی خدمت قبول کرتے وقت رکھی تھی، بحرین میں حضرت عطاء بن الحضرمی امام تھے۔

قرأت خلف الامام کے قائلین حضرت ابو ہریرہ کو اپنی صف میں لانے کے لیے یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت ابو ہریرہ امام کے پیچھے قرأت کرتے تھے اس لیے وہ امام سے یہ شرط لگا رہے ہیں کہ دیکھئے آپ سورہ فاتحہ کی قرأت سے اگر مجھ سے پہلے فارغ ہو گئے اور آپ نے آمین کہہ دیا تو میں ابھی سورہ فاتحہ میں مشغول ہوں گا اور آمین میں میری موافقت فوت ہو جائے گی۔ اس لیے میری شرط یہ ہے کہ آپ میرا انتظار کریں گے اور جب یہ سمجھیں گے کہ ابو ہریرہ فارغ ہو گیا ہے تب آمین کہیں گے لیکن اس طرح کی باتوں سے کیا ہوتا ہے؟ سوال یہ ہے کہ اگر حضرت ابو ہریرہ کو فاتحہ پڑھنے کی فکر ہے، تو انھیں یہ شرط لگانا چاہیے تھی لافسفی بام الکتاب، روایت تو یہ بتا رہی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کو سورہ فاتحہ کی فکر نہیں، آمین کی فکر ہے۔

بہر حال حضرت ابو ہریرہ کی شرط سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ مقتدی ہونے کی حالت میں آمین کا اہتمام کرتے تھے، لیکن سرا کرتے تھے کہ جبراً کرتے تھے تو روایت میں اس سلسلے میں کوئی صراحت نہیں، ہو سکتا ہے کہ امام کے ولا الضالین پر پہنچنے سے آمین کے وقت کا تعین ہو اور اسی وقت امام بھی سرا آمین کہے اور مقتدی بھی سرا آمین کہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام بھی جبراً آمین کہے اور مقتدی بھی جبراً کہے اور شاید اسی احتمال ثانی کی بنیاد پر امام بخاری نے اس اثر کو ذکر فرمایا۔

حضرت نافع کا اثر

حضرت نافع فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمر آمین کا بڑا اہتمام فرماتے تھے، نہ خود چھوڑتے تھے نہ دوسروں کو چھوڑنے کی گنجائش دیتے تھے اور میں نے ان سے اس سلسلے میں

ایک حدیث سنی ہے، ظاہر ہے کہ اس اثر میں بھی نہ جبر کی صراحت ہے، نہ سرکی، بلکہ اس اثر میں تو یہ بھی صراحت نہیں کہ اس کا تعلق نماز والی آمین سے ہے یا خارج صلوٰۃ میں دعاؤں میں کہی جانے والی آمین سے ہے، حافظ ابن حجر بھی اس کو جبر یا سر سے متعلق نہ کر سکے اور یہ فرمایا کہ اس اثر کی مناسبت یہ ہے کہ ابن عمر فاتحہ کے اختتام پر آمین کہا کرتے تھے اور یہ بات امام اور مقتدی دونوں کو عام ہے، گویا انھوں نے اس اثر سے امام مالکؒ اور امام اعظمؒ کی اس روایت کے خلاف استدلال کیا جس میں آمین کا تعلق صرف مقتدی سے بتایا گیا ہے امام سے نہیں۔

زیادہ سے زیادہ امام بخاریؒ کے دعوے جبر پر استدلال اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ آمین کے سلسلے میں حضرت ابن عمر کا اہتمام نافع کو جبر ہی کی وجہ سے معلوم ہوا ہوگا۔ اگر وہ جبر نہ فرماتے تو نافع کو کیسے معلوم ہوتا، مگر یہ بات صرف احتمال کے درجہ میں ہے، اس لیے اس سے استدلال کرنا کمزور بات ہے۔

تشریح حدیث

امام بخاریؒ کے پیش کردہ آثار میں حضرت ابن زبیرؓ کے اثر کے علاوہ کسی میں جبر کی تصریح نہیں بالکل یہی حال امام بخاریؒ کی پیش کردہ روایت کا ہے کہ اس میں جبر یا سر کی کوئی صراحت نہیں، صرف یہ فرمایا گیا ہے کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو اس لیے کہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے موافقت کر جائے گی تو اس کے پچھلے سب گناہ معاف ہو جائیں گے، روایت کا اصل مقصود تو آمین کی فضیلت کا بیان ہے اور مقتدی کو آمین کی ترغیب دی جا رہی ہے اور جبر دوسرے مسئلہ نہ صراحتاً مذکور ہے، نہ اصلاً مقصود ہے۔

لیکن امام بخاریؒ کے ذوق کی رعایت سے، اس روایت سے آمین بالجبر پر استدلال اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ اذا امن الامام فامنوا میں امن کا ترجمہ اذا قال الامام آمین ہے اور اس ترجمہ کے مطابق مقتدی کی آمین کو امام کی آمین پر محمول کیا گیا ہے، اس لیے امام کی آمین کو بالجبر ہونا چاہیے تاکہ مقتدیوں کو امام کی آمین کا علم ہو جائے، جبر نہ ہونے کی صورت میں مقتدی کو امام کے آمین کہنے کا وقت کیسے معلوم ہوگا؟

امام بخاریؒ کے استدلال کا جائز

یہ استدلال کسی درجہ میں معقول تھا اور اس کو قابل قبول قرار دیا جاسکتا تھا بشرطیکہ امام کی آمین کے علم کا کوئی اور ذریعہ نہ ہوتا اور امام کے آمین کہنے کے وقت کی تعیین کے لیے کوئی اور طریقہ نہ بتایا گیا ہوتا، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ دوسری روایات میں اس کا طریقہ صراحت کے ساتھ بتا دیا گیا ہے، بخاریؒ ہی کی روایت میں ہے کہ اذا قال الامام غير المَغضوب عليهم ولا الضَّالِّين فقولوا آمين کہ جب امام غیر المَغضوب عليهم ولا الضَّالِّين کہے تو تم آمین کہو، اس روایت سے بشرط انصاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام کو آمین کا جہر نہیں کرنا ہے کیونکہ حوالہ میں یہ نہیں کہا جا رہا ہے کہ جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو بلکہ یہ کہا جا رہا ہے کہ جب امام ولا الضَّالِّين کہے تو تم آمین کہو، معلوم ہوا کہ امام کو آمین کا جہر نہیں کرنا ہے ورنہ حوالہ امام کی آمین کا دیا جاتا، نیز یہ کہ نسائی وغیرہ میں بہ سند صحیح حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے اذا قال الامام غير المَغضوب عليهم ولا الضَّالِّين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين، و ان الامام يقول آمين اگر امام کا آمین کہتا جہر ہوتا تو امام کے عمل کو ظاہر کرنے کے لیے ان الامام يقول آمين کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔

روایت پر غور کرنے کا ایک اور طریقہ

اس مضمون کو واضح طور پر سمجھنے کا ایک اور طریقہ ہے کہ اس موضوع پر حضرت ابو ہریرہؓ کی دو روایتیں ہیں، ایک روایت باب اذا امن الامام الخ اور دوسری روایت اذا قال الامام غير المَغضوب عليهم ولا الضَّالِّين الخ جو بخاریؒ میں آ رہی ہے، دیکھنا یہ ہے کہ ان روایات میں مقصود بالذات کے طور پر کس مضمون کو بیان کیا گیا ہے اور ثانوی درجہ میں ان سے کیا سمجھا جاسکتا ہے۔

پہلی روایت ایک مستقل روایت ہے اور اس میں جو بات مقصود بالذات ہے وہ آمین کی اس فضیلت کا بیان ہے کہ جس کی آمین فرشتوں کی آمین سے موافق ہو جائے گی اس کے گناہوں کی مغفرت کر دی جائے گی، دوسرے درجے میں مقتدیوں کو آمین کے اہتمام

کی تاکید ہے کہ یہ صیغہ امر انہی کو مخاطب کیا گیا ہے، امام کی آمین کسی بھی درجے میں مقصود نہیں، اس کا ذکر تو محض تمہید کے طور پر آ گیا ہے کہ مقتدیوں کو اس عمل میں امام کی موافقت کرنی چاہیے، یہی وجہ ہے کہ یہ روایت ان فقہاء کا مستدل ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آمین صرف مقتدی کا وظیفہ ہے امام کا نہیں، اور وہ اذا امن الامام کا ترجمہ یہ کرتے ہیں کہ امام جب آمین کی جگہ پر پہنچے، یعنی ولا الضالین کہے تو مقتدیوں کو آمین کہنا چاہیے۔

اور دوسری روایت کوئی مستقل روایت نہیں، بلکہ حدیث تمام کا جز ہے جس میں مقتدی کو امام کی متابعت کی تفصیلات بتانا مقصود بالذات ہے اور ان میں ایک جز یہ ہے کہ جب امام ہوا الضالین کہے تو تم آمین کہو، اس لیے مسئلہ آمین کے بارے میں پہلی روایت کے بجائے یہی دوسری روایت اصل ہے اور اس روایت میں امام کے آمین کہنے کا ذکر ہی نہیں اس میں صرف یہ فرمایا گیا ہے کہ جب امام ہوا الضالین کہے تو مقتدی آمین کہے، چنانچہ اسی روایت سے استدلال کرتے ہوئے مالکیہ کے یہاں ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام کے لیے آمین نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں امام اور مقتدی کے وظیفہ کی تقسیم کی گئی ہے کہ امام یہ عمل کرے اور مقتدی یہ عمل کرے۔ مؤطا امام مالک میں یہ دونوں روایات موجود ہیں اور ان پر عنوان دیا گیا ہے النامین خلف الامام اس عنوان میں نہ امام کا ذکر ہے، نہ جہر کا۔

اس طریقے سے روایات پر غور کرنے کے بعد یہ واضح ہو جاتا ہے کہ امام بخاریؒ جس روایت سے امام کے لیے آمین بالجہر پر استدلال کر رہے ہیں، اس روایت میں امام کے لیے جہر آمین کہنا تو کیا ثابت ہوتا، امام کے لیے آمین کا ثبوت ہی محل نظر ہے، لیکن بات یہیں ختم نہیں ہو جاتی، امام بخاریؒ کے موقف پر اسی روایت سے ایک اور طریقہ پر استدلال کیا گیا ہے، اس کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے۔

امام بخاریؒ کے موقف پر دوسرا استدلال

استدلال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ روایت میں اذا امن الامام فامنوا فرمایا گیا ہے جو حقیقت پر محمول ہے اور اس کا ترجمہ اذا قال الامام آمین فقولوا آمین ہے اور مقتدی کے لیے قولوا آمین بخاریؒ ہی کی دوسری روایت میں موجود ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب

کسی مخاطب سے مطلق قول طلب کیا جاتا ہے تو اس کو جہر پر محمول کیا جاتا ہے، جہر مراد نہ ہو بلکہ قول کو سر یا حدیث نفس پر محمول کرنا ہو تو قول کو مطلق نہیں رکھا جاتا بلکہ ایسی قید لگائی جاتی ہے جس سے جہر کا شبہ نہ ہو اور سر یا حدیث نفس کے معنی رائج ہو جائیں اور یہاں چونکہ مقتدی کو قولوا کہہ کر مخاطب کیا جا رہا ہے اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ مقتدی بالجہر آمین کہے اور جب مقتدی کی آمین بالجہر ہے تو امام کی آمین بھی بالجہر ہونی چاہیے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ جو ضابطہ پیش کیا گیا ہے کہ خطاب کے موقع پر مطلق قول کے معنی جہر کے ہوتے ہیں، یہ برائے گفتن ہی معلوم ہوتا ہے، اس پر نہ تو امام بخاری عمل پیرا ہیں اور نہ شوافع۔ دیکھئے روایت میں آتا ہے اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا اللهم ربنا لك الحمد (مشکوٰۃ، ص ۸۲) جب امام سمع الله لمن حمده کہے تو تم اللهم ربنا لك الحمد کہو، یہاں "قولوا" کہہ کر خطاب کیا گیا ہے، مطلق قول ہے، موقع خطاب کا ہے، اور اخفاء کے لیے کوئی قید نہیں، ضابطہ کے مطابق مقتدی کو اللهم ربنا الخ جہراً کہنا چاہیے حالانکہ جہر کسی کا مسلک نہیں، اسی طرح تشہد کے بعد درود شریف کے سلسلے میں روایات میں آتا ہے، صحابہؓ نے پوچھا کیف نصلی علیک ہم درود شریف کیسے پڑھیں تو آپ نے فرمایا قولوا اللهم صلی علی محمد الخ یہاں بھی مطلق قول ہے، موقع خطاب کا ہے اس ضابطہ کے مطابق اللهم صلی علی محمد الخ کو جہراً پڑھنا چاہیے، لیکن اس کے قائل نہ امام بخاری ہیں اور نہ شوافع۔

استدلال کی مزید تنقیح

باب کے تحت دی گئی روایت سے آمین بالجہر پر استدلال مشکل نظر آتا ہے، تاہم امام بخاریؒ کے ذوق کے مطابق استدلال کے جو دو طریقے ہو سکتے ہیں ان کو بیان کر دیا گیا، آپ نے دیکھا کہ ان دونوں طریقوں میں آمین کا ترجمہ، حقیقت پر محمول کر کے "فسال آمین" کیا گیا ہے، لیکن حقیقت پر محمول کرنا متعدد وجوہ سے محل نظر ہے۔

الف: آمین کا یہ ترجمہ جہر اور سر دونوں صورتوں پر یکساں طور پر منطبق ہے، اس لیے کسی ایک جانب کی ترجیح کے لیے استدلال کرنا محکم ہے۔

ب: نیز یہ کہ اسی موضوع کی دوسری روایت اذا قال الامام غیر المعصوب علیہم

الخ سے آمین کے معنی حقیقی مراد لینے کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ اس دوسری روایت میں امام کے آمین کہنے کا ذکر ہی نہیں ہے اور اسی لیے مالکیہ نے آمین کے عمل کا امام سے متعلق ہونا تسلیم نہیں کیا ہے لیکن اگر دیگر روایات کی بنا پر اس کو امام سے متعلق مانا جائے تو اتنی بات تو بالکل واضح ہے کہ امام کے اس عمل کو جبراً کرنے کا ثبوت بہر حال روایت میں نہیں ہے۔

ج: مزید کہ اذا امن الامام فامنوا کو حقیقت پر محمول کرنے کی صورت میں روایت کے مقصد اصلی پر روایت کی دلالت کمزور ہو جاتی ہے، اصل مقصود یہ ہے کہ ملائکہ کی آمین سے توافق مطلوب ہے اور اس کے لیے یہ ہدایت کی جارہی ہے کہ امام و مقتدی کی آمین میں بھی وقت میں توافق ہونا چاہیے، اور اسی لیے یہ بتایا گیا ہے کہ امام کی آمین کا وقت ولا الضالین کے بعد ہے، اسی وقت میں مقتدیوں کو آمین کا اہتمام کرنا چاہیے۔ اور اذا امن الامام فامنوا کو حقیقت پر محمول کریں تو مفہوم یہ ہوگا کہ پہلے امام آمین کہے، اور ”فان“ کے تعقیب مع الوصل کے تقاضے میں امام کے فوراً بعد مقتدی آمین کہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت میں امام و مقتدی کا توافق باقی نہیں رہے گا اور اصل مقصود یعنی امام و مقتدی کی تائین ملائکہ سے موافقت پر روایت کی دلالت کمزور ہو جائے گی۔ اسی بات کو علامہ سیوطیؒ نے تنویر الحوالک میں لکھا ہے اولوا قولہ ”اذا امن“ علی ان المراد اذا اراد التامین لیقع تامین الامام والمأموم معاً فانہ يستحب فیہ المقارنة یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اذا امن کی تاویل اذا اراد التامین ہے کہ امام اور مقتدی کی آمین کے ساتھ ساتھ ہو اس لیے کہ اس عمل میں مقارنت مستحب ہے اور اسی لیے شارحین حدیث نے عام طور پر اذا امن کو معنی حقیقی پر حمل نہیں کیا، امام نووی شافعی لکھتے ہیں و اما رواية اذا امن فامنوا فمعناها اذا اراد التامین (نووی ج ۱، ص ۱۷۶) قسطلانی نے بھی آمین کا مطلب اذا اراد التامین لکھا ہے۔

امام بخاریؒ کے استدلال کی تنقیح یہ ہوئی کہ اگر آمین کو حقیقت پر مبنی کیا جائے تو آپ نے دیکھا کہ استدلال متعدد وجوہ کی بنیاد پر محل نظر اور ناقابل قبول رہتا ہے اور اگر مجازی معنی پر محمول کیا جائے تب تو استدلال اور زیادہ کمزور ہو جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں

روایت میں امام کے آمین کہنے کا مضمون باقی نہیں رہتا، صرف امام کے آمین کا ارادہ کرنے کا ذکر باقی رہتا ہے، رہا یہ کہ وہ ارادہ کرنے کے بعد آمین جہراً کہے گا یا سرا تو روایت اس سے بالکل ساکت ہے۔ اس گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ اذا امن کو حقیقت پر محمول کریں یا مجاز پر اس سے امام کے لیے آمین بالجبر پر استدلال نامتام ہے۔ البتہ حقیقت پر محمول کرنا امام بخاری کے استدلال کے لیے بہتر ہے۔

ابن شہاب زہری کا قول

روایت کے بعد امام بخاری نے ابن شہاب زہری سے نقل کیا ہے وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول آمین اس قول کو نقل کر کے امام بخاری نے یہ ثابت کیا ہے کہ امن حقیقی معنی پر محمول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہا کرتے تھے، اور اس سے جہر پر استدلال کا طریقہ وہی ہے جو گذر گیا کہ آپ جہر نہ کرتے تو دوسروں کو علم کیسے ہوتا؟ لیکن یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ یہ استدلال اس وقت قابل قبول ہو سکتا ہے کہ جب علم کا کوئی ذریعہ نہ ہو، دوسرے یہ کہ اس طرح کی جہیر نماز میں پڑھی جانے والی مختلف تسبیحات کے سلسلے میں صحیح روایت میں موجود ہے اور ان سے جہر مراد نہیں لیا گیا، مثلاً کان یقول فی رکوعہ سبحان ربی العظیم وفی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ اور ان تسبیحات میں جہر کسی کا مسلک نہیں حالانکہ یہاں بھی کان یقول ہی فرمایا گیا ہے، اس لیے امام زہری کے قول سے بھی امام بخاری کے موقف پر استدلال کے لیے کوئی مضبوط قرینہ ہاتھ نہیں آیا۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ قرأت خلف الامام کی بحث میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں فانتھی الناس عن القراءة مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیا تھا تو وہاں یہ بحث شروع ہو گئی تھی کہ یہ جملہ امام زہری کا ہے، اس لیے اس کی کیا اہمیت ہے؟ اور یہاں امام زہری کی بات سے تقویت مل رہی ہے تو اس سے استدلال کیا جا رہا ہے، ہم امام زہری کی بات سے استدلال کریں تو گنہگار کہلائیں اور آپ ان کی بات سے استدلال کریں تو سنت کے علم بردار بن جائیں، یہ کہاں کا انصاف ہے؟

آمین کے بارے میں دیگر روایات

امام بخاریؒ کے ذکر کردہ آثار و روایات پر گفتگو تمام ہوئی اور یہ واضح ہو گیا کہ امام بخاریؒ کے پاس امام کے حق میں آمین بالجبر کو ثابت کرنے کے لیے کوئی صریح روایت نہیں ہے، اگر ان کے پاس کوئی روایت ہوتی تو اس مسئلہ سے ان کی بے پناہ دلچسپی کا تقاضہ تھا کہ وہ اس کو ضرور ذکر کرتے۔ ان کے دلائل میں صرف عبد اللہ ابن زبیرؓ کے اثر میں جبر کا تذکرہ ہے مگر یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اس سے زیادہ سے زیادہ جواز ثابت ہو سکتا ہے اولویت نہیں، اس کے علاوہ ان کے ذکر کردہ آثار و روایات میں سے کسی میں بھی جبر کی صراحت نہیں، اور جن اشارات سے ان کے موقف پر استدلال کیا جاسکتا ہے ان سے مقصد برآری مشکل ہے۔ سابق میں کی گئی مختصر بحث سے بخوبی اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

نیز یہ کہ ذخیرہ احادیث میں اس موضوع پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول آمین بالجبر کا نہیں تھا، اگر آپؐ کا معمول جبر کا ہوتا تو روزانہ جہری نمازوں میں بار بار کیے جانے والے اس وجودی عمل کے نقل کرنے والے کہیں زیادہ ہوتے اور اس سلسلے میں صحابہ کرام کے درمیان کوئی اختلاف نہ ہوتا، خلفاء راشدین اور کبار صحابہؓ کا عمل بھی آمین بالجبر ہی ہوتا چاہیے تھا جبکہ صورت حال یہ ہے کہ خلفاء راشدین میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے اور کبار صحابہؓ میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اخفاء کا عمل صراحت کے ساتھ منقول ہے، اور جن کبار صحابہؓ سے اس سلسلے میں کوئی عمل منقول نہیں تو اس کی وجہ بظاہر یہی ہے کہ اخفاء ایک غیر وجودی عمل ہے جسے نقل کیا جانا غیر ضروری ہے۔ اور صحابہ کرام کی اکثریت کے اخفاء آمین پر عمل پیرا ہونے کی بات محض دعویٰ نہیں ہے، بلکہ اس حقیقت کا فریق ثانی کے اکابر علماء کو بھی اعتراف ہے، الجوہر النقی میں ابن جریر طبری کا قول نقل کیا گیا ہے جس میں خفض صوت کے بارے میں کھلے لفظوں میں یہ فرمایا گیا ہے، اذ کان اکثر الصحابة والتابعین علی ذلک (سنن البیہقی، ج ۲، ص ۸۵)

ص ۸۵) اکثر صحابہ و تابعین اخفاء آمین پر عمل پیرا تھے۔ اس لیے اگر کسی روایت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آمین کو جبراً کہنے کا اشارہ یا ثبوت مل بھی جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ یا تو وہ صحابہ کرام کے عام طور پر علم میں نہیں آیا، یا انہوں نے اس عمل کو اتفاق، یا

تعلیم جیسی مصلحت پر محمول کیا، اور اس کو اپنا عام معمول نہیں بنایا۔
اس موضوع کو مزید روشنی میں لانے کے لیے مختلف روایات کو ذکر کرنا ضروری تھا،
لیکن تطویل سے بچتے ہوئے صرف دو روایتوں کا ذکر کر دینا مناسب ہے جن میں ایک
روایت حضرت سمرہ بن جندب کی ہے اور دوسری حضرت وائل بن حجر کی۔

حضرت سمرہ بن جندب کی روایت

ابوداؤد اور حدیث کی دوسری کتابوں میں حضرت سمرہ بن جندب کی روایت موجود
ہے، محدثین کے اصول کے مطابق روایت کو صحیح قرار دیا گیا ہے، اس روایت کا حاصل یہ
ہے کہ سمرہ بن جندب اور عمران بن حصین کے درمیان مذاکرہ ہوا، حضرت سمرہ نے بیان کیا
کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو سکتے یاد ہیں۔ ایک سکتہ تکبیر تحریمہ کے بعد تھا اور دوسرا
سکتہ اذا فرغ من قراءۃ غیر المفضوب علیہم ولا الضالین یعنی جب آپ غیر
المفضوب علیہم ولا الضالین پڑھ کر فارغ ہو جاتے تو سکتہ فرماتے تھے۔ حضرت
عمران بن حصین نے اس سے اختلاف کیا اور دوسرے سکتے کا انکار کیا تو ان حضرات نے
اس مسئلہ میں حضرت ابی بن کعب کی طرف تحریری طور پر رجوع کیا تو حضرت ابی نے جواب
میں لکھا ان حفظ سمرۃ کہ حضرت سمرہ کو ٹھیک یاد ہے، دوسری سکتے تھے۔

پہلا سکتہ تو بظاہر ثناء کے لیے تھا اور طویل تھا اور اس پر دونوں کا اتفاق تھا، دوسرا سکتہ
اتنا لطیف تھا کہ حضرت عمران بن حصین اس کی طرف متوجہ نہیں تھے۔ اس سکتہ کا مختصر ہونا بتا
رہا ہے کہ یہ مختصر عمل کے لیے تھا اور ظاہر ہے کہ یہی وقت آمین کا ہے۔ اور جب آمین کے
وقت سکتہ ہے تو یہ بھی ظاہر ہے کہ آمین کا عمل جبراً نہیں تھا سراً تھا اس سکتہ کے اختصار اور لطافت
سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ اتنا نہیں ہے جس میں شوافع کے خیال کے مطابق مقتدی فاتحہ کی قرأت کر
سکے۔ یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہ سکتہ کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے اور شوافع کے یہاں
مقتدی پر فاتحہ کی قرأت واجب ہے اس لیے اس مسلک پر بڑی حیرت ہوتی ہے کہ فاتحہ کی قرأت تو
واجب ہو اور اس کے لیے سکتہ واجب نہ ہو۔

نیز یہ کہ اگر مقتدی اس سکتے میں فاتحہ کی قرأت کرتا ہے تو مقتدی کی امام کے ساتھ
آمین کی موافقت کا کیا طریقہ ہوگا؟ امام تو سورۃ فاتحہ کی قرأت کے فوراً بعد آمین کہے گا،

اور مقتدی ابھی فاتحہ کی قرأت میں مشغول ہے، ظاہر ہے کہ موافقت فوت ہو جائے گی اور اگر مقتدی امام کے ساتھ آمین کہتا ہے، پھر فاتحہ کی قرأت کرتا ہے تو مقتدی کی آمین فاتحہ سے مقدم ہوگئی حالانکہ روایت میں یہ ہے کہ آمین طالع یعنی مبر ہے جو ظاہر ہے کہ درخواست کی تمامیت کے بعد ہوتی ہے، اور اگر امام مقتدیوں کے انتظار میں آمین کو مؤخر کرتا ہے تو ایک بات تو یہ کہ امام کی فاتحہ اور آمین کے درمیان بہت فصل واقع ہو جاتا ہے جبکہ روایات میں **ولا الضالین** کے فوراً بعد آمین کہنے کا حکم ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ امام کو یہ علم کیسے ہوگا کہ مقتدی فارغ ہو گئے ہیں، اس کی صورت یہی ممکن ہے کہ پہلے مقتدی آمین کہیں پھر امام کہے، ظاہر ہے کہ یہ صورت بھی غلط ہے کیونکہ مقتدی کو امام سے آگے بڑھنے سے صراحت کے ساتھ منع کیا گیا ہے، اور لا تبادروا الامام فرمایا گیا ہے، معلوم ہوا کہ اس سکتے میں اگر مقتدی فاتحہ کی قرأت کرتا ہے تو امام کے ساتھ آمین میں موافقت کی کوئی صورت ممکن نہیں، اس لیے انصاف کی بات یہی ہے کہ مقتدی پر فاتحہ نہیں ہے اور یہ سکتہ آمین کے لیے ہے، علامہ طیبی نے بھی یہی لکھا ہے **والاظهر ان السکنة الاولى للثناء والثانية للتامین**، ظاہر تر یہی ہے کہ پہلا سکتہ ثناء کے لیے ہے اور دوسرا آمین کے لیے۔

اسی طرح اس سکتہ کے بارے میں یہ کہنا بھی خلاف ہے کہ یہ سکتہ لیتر اذ الیہ نفسہ سانس کو قائم اور درست کرنے کے لیے تھا کیونکہ اس صورت میں یہ اشکال ہوگا کہ مقتدی کو **ولا الضالین** کے فوراً بعد آمین کہنے کا حکم دے دیا اور امام ابھی سانس کو قائم کرنے کے لیے سکتہ میں ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ حضرت سمرہ اور حضرت عمران کا اختلاف ظاہر ہے کہ ان سکات کے بارے میں ہوا ہے جن میں کوئی دمایا ثل مشروع ہے، سانس قائم کرنے والے سکات تو طویل قرأت میں جگہ جگہ آئیں گے، ان میں اختلاف کے کوئی معنی نہیں۔

بہر حال حضرت سمرہ بن جندب کی روایت، اور حضرت ابن ابی نعیم کی تصدیق سے یہ ثابت ہوا کہ **ولا الضالین** کے بعد سکتہ ہوتا تھا اور سکتہ کے بارے میں بظاہر یہ طے ہے کہ یہ آمین کے لیے تھا تو معلوم ہو گیا کہ آمین کا عمل جبراً نہیں سرائیا جاتا تھا۔

حضرت وائل بن حجر کی روایت

علامہ عینی نے لکھا ہے کہ یہ روایت مسند احمد، مسند ابوداؤد طیالسی، مسند ابویعلیٰ، مسند

طبرانی، سنن دارقطنی اور مستدرک حاکم میں ہے:

شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر بن العنيس عن علقمة بن وائل
عن ابيه انه صلى مع النبي ﷺ فلما بلغ غير المفضوب عليهم ولا
الضالين قال آمين واخفى بها صوته.

ترجمہ: شعبہ، سلمہ بن کھیل سے روایت کرتے ہیں کہ حجر بن العنيس نے حضرت علقمہ بن وائل سے اور انھوں نے اپنے باپ حضرت وائل سے روایت بیان کی کہ انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی۔ جب آپ غیر المفضوب علیہم ولا الضالین پر پہنچے تو آپ نے آمین کہی اور اس میں آواز کا اخفاء کیا۔

حاکم نے اس روایت میں کتاب القراءات میں وخفض بها صوته (آپ نے آواز کو پست کیا) نقل کیا ہے اور فرمایا ہے حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه۔ اس حدیث کی سند صحیح ہے لیکن بخاری و مسلم نے اس کو روایت نہیں کیا (یعنی ج ۵، ص ۵۰) بخاری اور مسلم کے نقل نہ کرنے کی وجہ اس روایت میں سفیان ثوری اور شعبہ کا اختلاف ہے، ورنہ روایت کی سند متصل ہے اور تمام راوی ثقہ ہیں۔

امام ترمذی کے اعتراضات

آمین کے اخفاء پر اس روایت کی دلالت بالکل صریح ہے، لیکن امام ترمذی نے سنن ترمذی میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد، امام بخاری کے حوالے سے تین اعتراضات نقل کیے ہیں اور چوتھا اعتراض امام ترمذی نے اپنی دوسری کتاب الغلل الکبیر میں امام بخاری کے حوالہ ہی سے نقل کیا ہے کہ علقمہ بن وائل کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں، بلکہ وہ اپنے والد کی وفات کے چھ مہینے بعد پیدا ہوئے ہیں، لیکن اس اعتراض کو خود امام ترمذی نے غلط قرار دیا ہے اور ترمذی ہی میں اس کی تردید کر دی ہے، لکھتے ہیں:

وعلقمة بن وائل سمع من ابيه وهو اكبر من عبد الجبار بن وائل و

عبد الجبار بن وائل لم يسمع من ابيه۔ (ترمذی ج ۱، ص ۱۷۵)

علقمہ بن وائل بن حجر کا اپنے والد وائل سے سماع ثابت ہے، وہ عبد الجبار بن وائل سے بڑے ہیں اور عبد الجبار بن وائل کا اپنے والد سے سماع ثابت نہیں۔

امام بخاری سے علقمہ کے سماع کے انکار کو نقل کرنے کے باوجود امام ترمذی نے سماع تسلیم کیا ہے، نیز یہ کہ مسلم، نسائی اور امام بخاری کے جزء دفع البیہین میں ایسی سندیں ہیں جن میں علقمہ کے اپنے والد حضرت وائل سے سماع کے صریح صیغے استعمال ہوئے ہیں مثلاً مسلم (ج ۲، ص ۶۱) باب صحۃ الاقرار بالقتل میں عبیدہ اللہ بن معاذ غبری کی سند سے جو روایت مذکور ہے اس میں عن علقمہ عن وائل حدثہ ان اباہ حدثہ الخ کے الفاظ ہیں، ان الفاظ میں ان اباہ حدثہ علقمہ کے اپنے والد سے سماع کی تصریح کا صیغہ ہے، اسی طرح کے صیغے دیگر کتابوں کی سندوں میں موجود ہیں، جن سے اس اعتراض کی تردید ہو جاتی ہے، والد کی وفات سے چھ ماہ بعد پیدائش کی بات تو یوں بھی غلط ہے کہ عبد الجبار چھوٹے بھائی ہیں اور علقمہ بڑے، دونوں کی والدہ کا نام ام یحییٰ ہے اور دونوں تو ام بھی نہیں ہیں، اس لیے والد کی وفات کے بعد پیدائش کی بات چھوٹے بھائی کے بارے میں ممکن ہے، بڑے بھائی کے بارے میں کیسے ممکن ہے۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ امام بخاری نے اتنی کمزور بات کہی ہوگی، لیکن ترمذی نے چونکہ ان کی طرف منسوب کر کے لکھی ہے، اس لیے اس کی وضاحت اور تردید بھی ضروری ہے۔

یہ اعتراض تو العلل الکبیر میں نقل کیا گیا تھا، اور یہ قطعاً غلط تھا، سنن ترمذی میں جو تین اعتراضات نقل کیے گئے ہیں، ان کی تحصیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے پہلے شعبہ کی روایت نقل کی پھر فرمایا کہ میں نے امام بخاری سے اس روایت کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ شعبہ نے اس روایت میں کئی غلطیاں کی ہیں، پھر تین غلطیاں بتائیں جن میں دو کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، اور وہ یہ ہیں:

(۱) پہلی غلطی یہ ہے کہ شعبہ نے حجر ابو العنابس کہا ہے جبکہ درست نام حجر بن العنابس ہے جن کی کنیت ابو السکن ہے۔

(۲) دوسری غلطی یہ ہے کہ انہوں نے علقمہ بن وائل کا نام روایت میں بڑھادیا ہے، حالانکہ حجر ابن العنابس نے حضرت وائل سے بلا واسطہ روایت کی ہے۔

(۳) اور تیسری غلطی متن سے متعلق ہے کہ شعبہ نے خفض بہا صوتہ نقل کیا ہے جبکہ اصل اور درست مذہباً صوتہ ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب

بظاہر بات بہت اہم معلوم ہوتی ہے کہ ایک بڑا امام، دوسرے بہت بڑے امام سے اعتماد کے ساتھ غلطیاں نقل کر رہا ہے، لیکن تحقیق کرنے سے حقیقت یہ معلوم ہوئی ہے کہ سب باتیں بے وزن ہیں۔ علامہ عینی اور دیگر محدثین نے ان کی اطمینان بخش جواب دی فرمائی ہے جس سے تمام غلطیوں کا پوری طرح ازالہ ہو جاتا ہے۔

پہلے اعتراض کی غلطی اس طرح واضح ہے کہ حجر بن العنبر کی کنیت ابوالعنبر ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں کہ ابن حبان نے یہ صیغہ جرم فرمایا ہے کنیتہ کا اسم ایہ یہ ان لوگوں میں ہیں جن کی کنیت ان کے باپ کے نام کی طرح ہے۔ ابن حبان نے کتاب اشقات میں یہ فرمایا ہے حجر بن العنبر ابوالسکن الکوفی وهو الذی یقال له ابوالعنبر، حجر بن العنبر جن کی کنیت ابوالسکن ہے کوفہ کے رہنے والے ہیں اور یہی وہ راوی ہیں جن کو ابوالعنبر بھی کہا جاتا ہے۔

شبہ کیا جاسکتا ہے کہ شاید یہ بات ابن حبان نے شعبہ کے اعتماد پر فرمائی ہو لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ کتب احادیث میں ایسی متعدد سندیں موجود ہیں جن میں سفیان ثوری نے بھی حجر کو ابوالعنبر کہا ہے۔ مثلاً ابوداؤد میں باب التامین کی پہلی روایت جو سفیان کے طریق سے آ رہی ہے اس میں عن حجر ابی العنبر ہی دیا گیا ہے، اسی طرح دارقطنی نے باب التامین میں ایک سند اس طرح ذکر کی ہے ثنا و کعب والمحرابی قالاً حدثنا سفیان عن سلمة بن كهيل عن حجر ابی عنبر و هو ابن عنبر النخ گویا سفیان کے طریق میں مراحت کے ساتھ شعبہ کے ذکر کردہ نام کی تصدیق ہو گئی۔ رہا یہ کہ ان کی کنیت ابوالسکن ہے تو یہ کوئی اہم بات نہیں، ایک شخص کی دو یا دو سے زائد کنیتیں ہوتی ہیں، ان کی کنیت ابوالعنبر بھی ہے اور ابوالسکن بھی ہے۔ حافظ ابن حجر نے تلخیص الحبر میں تسلیم کیا ہے، لا مانع ان یکون له کنیتان حجر کی دو کنیت ہونے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔

دوسرے اعتراض کا جواب

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ شعبہ نے سند میں علقمہ کا اضافہ کر دیا جبکہ حجر بلا واسطہ حضرت

وائل سے روایت کرتے ہیں، یہ اعتراض پہلے اعتراض سے بھی کمزور ہے اور لاعلمی پر مبنی ہے کیونکہ اصول حدیث میں یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے اور شعبہ سے زیادہ ثقہ کون ہوگا؟ نیز یہ کہ مسند احمد و مسند ابوداؤد طیالسی میں حجر نے اس کی تصریح کی ہے کہ میں نے یہ روایت حضرت وائل سے بلا واسطہ بھی سنی ہے اور علقمہ کے واسطہ سے بھی سنی ہے۔ سلمہ بن کہیل نقل کرتے ہیں عن حنظل ابی العنبر قال سمعت علقمہ بن وائل یحدث عن وائل او سمعہ حنظل من وائل (مسند احمد ج ۴، ص ۳۱۶) حجر ابوالعنبر کہتے ہیں کہ میں نے یہ روایت علقمہ بن وائل سے سنی ہے کہ وہ حضرت وائل سے حدیث بیان کرتے تھے اور حضرت وائل سے بھی سنی ہے، گویا جس روایت میں علقمہ کا اضافہ ہے وہ محدثین کی اصطلاح میں المزید فی متصل الامانید کی قبیل سے ہے اور کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب

تیسرا اعتراض شعبہ اور سفیان کے اختلاف الفاظ پر کیا گیا ہے کہ شعبہ نے مذہبها صوتہ کی جگہ اخفی بہا صوتہ نقل کر دیا، جبکہ سفیان کو متعدد وجوہ سے ترجیح حاصل ہے، مثلاً یہ کہ شعبہ نے خود اعتراف کیا ہے سفیان احفظ منی سفیان حفظ میں مجھ سے بڑھے ہوئے ہیں، اسی طرح یحییٰ بن سعید نے فرمایا ہے لبس احد احب الی من شعبۃ و اذا خالفہ سفیان اخذت بقول سفیان شعبہ سے زیادہ میرے نزدیک کوئی محبوب نہیں ہے لیکن اگر وہ سفیان کی مخالفت کریں تو میں سفیان کے قول کو اختیار کروں گا۔ امام ترمذی نے نقل کیا ہے کہ حافظ ابوزرعرہ رازی نے بھی حدیث سفیان فی هذا اصح کہہ کر سفیان کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ سفیان ثوری کی ترجیح کے سلسلے میں مزید اقوال بھی پیش کیے جاسکتے ہیں، وغیرہ وغیرہ۔

لیکن سفیان ثوری کے ہر طرح کے فضل و کمال اور شعبہ کے شاذ و نادر خطا کر جانے کے اعتراف کے باوجود حقیقت یہ ہے کہ محدثین کے یہاں شعبہ اور سفیان کی ایک دوسرے پر ترجیح کے سلسلے میں دونوں رائیں ملتی ہیں، ترمذی نے کتاب العلل میں نقل کیا ہے کہ خود سفیان ثوری نے شعبہ کو امیر المؤمنین فی الحدیث کہا ہے، اسی کتاب العلل میں یحییٰ بن سعید

سے جہاں مندرجہ بالا مقولہ اخذت بقول سفیان منقول ہے وہیں یہ بھی منقول ہے کہ پوچھنے والے نے پوچھا ایہما کان احفظ للحديث الطوال سفیان او شعبۃ کہ طویل احادیث کا سفیان اور شعبہ میں سے کون زیادہ حافظ تھا تو یحییٰ بن سعید نے جواب دیا کان شعبۃ امر فیہا شعبۃ اس میں زیادہ قوی تھے، یہ بھی لکھا ہے کہ کان شعبۃ اعلم بالرجال وکان سفیان صاحب الابواب شعبۃ رجال حدیث کے زیادہ جاننے والے تھے اور سفیان فقہی ابواب کے، بلکہ یحییٰ بن سعید کے دونوں اقوال کا ظاہری مطلب تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اخذت بقول سفیان کا تعلق، سفیان کی فقہی رائے سے ہے یعنی ان کے نزدیک فقہی اختلافات کے موقع پر سفیان ثوری کو ترجیح حاصل ہے کہ وہ فقہی ابواب کے مرد میدان ہیں، جبکہ حفظ احادیث میں وہ شعبہ کو سفیان کے مقابلہ پر قوی تر قرار دے رہے ہیں اور اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ روایت کے سلسلے میں وہ شعبہ کو ترجیح دے رہے ہیں۔

تہذیب التہذیب میں شعبہ کی ترجیح سے متعلق متعدد ائمہ کے اقوال دیئے گئے ہیں جن میں کان شعبۃ اثبت منه بھی ہے، لیس فی الدنيا احسن حدیثا من شعبۃ و مالک علی قلتہ بھی ہے اور ان میں امام دارقطنی کا یہ فیصلہ بھی ہے کان شعبۃ یخطی فی اسماء الرجال کثیر التشاغل بحفظ المتون کہ شعبہ سے جو اسماء رجال میں متعدد غلطیاں ہوئی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ متن حدیث کے حفظ میں زیادہ مشغول رہتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

اور زیر بحث روایت میں شعبہ کی طرف سند کی جن لغزشوں کا انتساب کیا گیا تھا ان کا غلط ہونا تو واضح ہو گیا، اب مسئلہ متن کا ہے تو دارقطنی کے فیصلہ کے مطابق شعبہ کی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے کہ وہ حفظ متون کا زیادہ اہتمام کرتے تھے، نیز یحییٰ بن سعید کے اخذت بقول سفیان کی رو سے بھی ترک جہر کو ترجیح ہونی چاہیے کیونکہ حضرت سفیان ثوری اگرچہ روایت مذہبھا صوتہ کی لار ہے ہیں مگر ان کا عمل ترک جہر کا ہے، اور یہ مسئلہ فقہی ابواب کا ہے، جس میں یحییٰ بن سعید کے فیصلہ کے مطابق انہیں ترجیح حاصل ہے۔

ترجیح کی بحث خلاف اصول ہے

دونوں ائمہ کے درمیان ترجیح کی یہ گفتگو امام ترمذی کے تبرے کی وجہ سے آگنی، ورنہ

حقیقت یہ ہے کہ اصولاً حدیث کی رو سے ترجیح کا عمل اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب تطبیق کی کوئی صورت نہ ہو، یہاں صورت حال یہ ہے کہ ترجیح سے پہلے تطبیق اور جمع بین الروایات کے عمل کو اختیار کرنے کے خصوصی دواعی بھی ہیں، مثلاً علامہ عینی نے دو باتیں ارشاد فرمائی ہیں ایک بات تو یہ کہ تخطیہ مثل شعبۂ خطا و کیف و هو امیر المومنین فی الحدیث شعبہ جیسے امر کو خطا و ارتداد قرار دینا غلط ہے۔ یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے جبکہ وہ امیر المومنین فی الحدیث ہیں، یعنی شعبہ کا امیر المومنین فی الحدیث ہونا تو محدثین کے یہاں مسلم ہے، پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ مختصری روایت میں اتنی غلطیاں کر جائیں یا یوں کہیں کہ جس شخص کا یہ حال ہو کہ وہ چھوٹی سی روایت میں اتنی غلطیاں کر ڈالے اس کو کون امیر المومنین فی الحدیث کہے گا۔

دوسری بات علامہ عینی نے یہ ارشاد فرمائی لا یضر اختلاف شعبۂ سفیان لان کلا منہما اہام عظیم فی ہذا الشان فلا تسقط رواۃ احدهما بروایۃ الآخر، سفیان اور شعبہ کا اختلاف روایت کے لیے معتبر نہیں کیونکہ دونوں کی جلالت شان مسلم ہے، اس لیے ان میں سے کسی ایک کی روایت کو دوسرے کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا۔

اس لیے اصولاً حدیث کی رعایت، حضرت شعبہ کی طرف غلطی کے احتساب سے بچتے اور دونوں ائمہ حدیث کی جلالت شان کے احترام کا تقاضہ یہ تھا کہ ترجیح کے بجائے تطبیق بین الروایات کا عمل اختیار کیا جاتا مگر حیرت ہے کہ اس کی طرف توجہ نہیں کی گئی اور ترجیح کا ثانوی اور غیر ضروری عمل شروع کر دیا گیا، تطبیق کی متعدد صورتیں ممکن تھیں۔

جمع بین الروایات کی صورتیں

(۱) مثلاً یہ کہ دونوں روایتوں کو متعدد واقعات پر محمول کر لیا جاتا کہ اول تو حضرت وائل بن حجر کی بارگاہ رسالت میں حاضری ایک سے زائد بار ہوئی ہے اور آمین کا عمل تو ہر نماز میں کیا جاتا ہے، ایک ہی سفر میں جبراً اور سر دونوں طرح کی باتوں کا علم میں آنا ممکن ہے، اس لیے اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے کہ حضرت وائل نے دونوں باتیں بیان کی ہوں، ایک بات سفیان ثوری کی روایت میں آگئی اور دوسری بات شعبہ کی روایت میں۔ ابن جریر طبری شعبہ اور سفیان کی روایت کو الگ الگ تسلیم کر رہے ہیں، کہتے ہیں والی صواب فی

الخبرین بالجهر والمخافتة صحيحان وعمل بكل من فعلیه جماعة من العلماء وان كنت مختاراً خفض الصوت بها اذ كان اکثر الصحابة والتابعین علی ذالک (الجوہر المثلّی علی البیہقی، ج ۲، ص ۸۵) بن جریر نے اس عبارت میں جبر اور اخفاء کی دونوں روایتوں کو صحیح تسلیم کیا ہے اور یہ فرمایا ہے کہ ان دونوں روایتوں پر علماء کی جماعت کا الگ الگ عمل ہے، اگرچہ وہ خود اخفاء کے عمل کو اختیار کرتے ہیں اور اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اکثر صحابہ اور اکثر تابعین کا عمل اسی کے مطابق رہا ہے۔

(۲) تطبیق کی دوسری صورت یہ ہے کہ حضرت شعبہ کی روایت میں جو اخفاء ہے اس کو عام معمول قرار دیا جائے کہ جمہور صحابہ و تابعین کے تعامل اور تواتر سے اسی کی تائید ہوتی ہے اور حضرت سفیان کی روایت میں جو مد صوت یا رفع صوت سے جبر کا انداز معلوم ہو رہا ہے اس کو اتفاق پر محمول کیا جائے جس کا مقصد تعلیم دینا تھا، اس سے جبر کا جواز ثابت ہو جائے گا اور اس کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ حافظ ابوالبشر دولابی نے کتاب الاسماء والکنیٰ میں روایت ذکر فرمائی ہے اس میں صراحت ہے کہ مد صوت کا مقصد ہمیں تعلیم دینا تھا۔ الفاظ یہ ہیں فقال آمین بحدّ بھا صوتہ ما راہ الا لیعلمنا، آپ نے آمین کہا اور اس میں آواز کو کھینچا، میں یہ سمجھتا ہوں کہ آپ کا مقصد صرف ہمیں تعلیم دینا تھا۔ تعلیم کا مقصد یوں بھی واضح ہے کہ حضرت وائل حضرموت کے شاہی خاندان کے فرزند ہیں، خدمت اقدس میں دین سیکھنے کے لیے حاضر ہوئے ہیں، عملی طور پر انہیں دین سکھایا جا رہا ہے تو ان باتوں سے یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ مقصد تعلیم ہی رہا ہوگا۔

علامہ کشمیری اور علامہ شوق نیوٹی کا ارشاد

(۳) تطبیق کا سب سے معتبر اور عمدہ طریقہ وہ ہے جسے حضرت علامہ کشمیری اور علامہ شوق نیوٹی نے اختیار فرمایا ہے کہ یہ الگ الگ دو روایتیں نہیں ہیں، ایک ہی روایت ہے اور اخفی صوتہ، نیز مد بھا صوتہ میں جو مضمون بیان کیا گیا ہے اس میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ اس میں حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین اس طرح کہا جس میں جبری قرأت یا تکبیرات انتقال کی طرح جبر نہیں تھا، نسائی کی عبد الجبار بن وائل کی مرسل روایت سے یہ بات اچھی طرح سمجھی جاسکتی ہے جس میں حضرت وائل نے

فرمایا قال آمین فسمعته وانا خلفه حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین کہا اور میں نے اس لیے سن لیا کہ میں آپ کے پیچھے تھا، حضرت ابو ہریرہؓ کی ابو داؤد اور مسند حمیدی کی روایت سے بھی اسی مضمون کی تائید ہوتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے قال آمین يسمع من يليه من الصف الاول كما آپ اس طرح آمین کہتے تھے کہ پہلی صف میں جو لوگ آپ کے قریب ہوتے وہ آواز سن لیتے تھے، ان روایات کا مطلب صاف ہے کہ آمین کہنے میں جبر متعارف نہیں تھا بلکہ بسا اوقات آپ نے سانس کھینچ کر اس طرح ادا کیا کہ قریب کے چند لوگوں تک آواز پہنچ گئی، گویا دوسری صف میں آواز نہیں پہنچی اور پہلی صف میں یسینا و شمالا جو لوگ دوسری صف کے بقدر فاصلے پر تھے وہ بھی آواز نہیں سن سکے۔

اسی طرح روایت میں اخفی بہا صوتہ یا خفض بہا صوتہ آ رہا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آواز پست تھی، یعنی جبری قرأت یا تکبیرات انتقال میں جبر کی یہ نسبت، آمین کی آواز پست تھی اس کا یہ مطلب نہیں کہ آواز بالکل سنی نہیں جاسکتی تھی۔ اس تطبیق کا حاصل یہ ہوا کہ مد صوت، رفع صوت، اخفاء صوت اور خفض صوت کی جتنی تعبیرات ہیں سب کا حاصل یہ ہے کہ آواز میں نہ تو اتنی پستی تھی کہ انسان خود بھی نہ سن سکے اور قریب کے مقتدی بھی نہ سکیں، اور نہ اتنی بلند تھی کہ دور کے لوگوں تک آواز پہنچ جائے۔ اس مضمون کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت سفیان، روایت تو رفع صوت کی ذکر کرتے ہیں اور ان کا عمل آمین بالسر کا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ انھوں نے مذ بہا صوتہ کا مطلب جبر متعارف نہیں لیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت وائل کی روایت میں پائی جانے والی مختلف تعبیرات پر غور و تدبر کے بعد یہ نتیجہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حضرت وائل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آمین کا جو انداز سنا ہے اس میں اخفاء اس طرح کا نہیں تھا جسے ایک مقتدی بھی نہ سن سکے۔ اسی طرح جبر بھی ایسا نہیں تھا کہ مسجد نبوی کے تمام مقتدیوں تک آواز پہنچ جائے بلکہ آپ نے اخفاء کے باوجود خاص انداز سے سانس کو کھینچ کر آمین کہا جسے قریب کے مقتدیوں نے سنا اور میں بالکل پیچھے ہی تھا، اس لیے حضرت علامہ کشمیری اور علامہ شوق نبویؒ اپنے ذوق سلیم کی مدد سے یہ سمجھ رہے ہیں کہ حضرت سفیان اور حضرت شعبہ کی روایات میں جو متعدد تعبیرات ہیں ان میں اصل تعبیر وہی معلوم ہوتی ہے جسے نسائی نے ذکر

کیا ہے فسمعہ وانا خلفہ باقی مدّ رفع، اخفی اور خفض وغیرہ روایت بالمعنی کی قبل سے ہیں اور صحیح ہیں اور مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسی کیفیت ہے جسے ایک گونہ اخفاء صوت اور ایک گونہ مدّ صوت کہا جاسکتا ہے، لیکن اصطلاح میں اس کو سر ہی کہا جائے گا کیونکہ قریب کے ایک دو آدمیوں کا سن لینا سر کے منافی نہیں ہے، فقہ کی کتابوں میں اس کی صراحت کی ہے، حضرت وائل بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے سر ہی سمجھ رہے ہیں کیونکہ وہ اپنے سماع کو مدّال طور پر ثابت کرنے کے لیے فسمعہ وانا خلفہ فرما رہے ہیں گویا وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تمام مقتدیوں تک آواز نہ پہنچنے کے باوجود میں نے اس لیے سن لیا کہ میں بالکل قریب تھا، نیز یہ کہ اگر آمین میں بالکل آواز نہ ہوتی تو وہ سمعہ کیسے فرما دیتے، معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مدّ صوت میں معمولی آواز پیدا ہو گئی تھی جس میں حقیقت سر کے تحفظ کے باوجود مسوع ہونے کی صفت پائی جاتی تھی۔

تطبیق کی مختلف صورتوں کو بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ جب اصولاً حدیث میں یہ مسلم ہے کہ اگر روایات میں مضمون کا اختلاف ہو جسے حضرات محمد ثین النوع المسمیٰ بمختلف الحدیث کہتے ہیں تو سب سے پہلے تطبیق اور جمع بین الروایات کا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے اور ایک ہی روایت میں الفاظ کے اختلاف سے مضمون مختلف ہو جائے تو بدرجہ اولیٰ تطبیق کا طریقہ اختیار کرنے کی اہمیت بڑھ جائے گی اور جمع بین الروایات ممکن نہ ہو تو ثانوی درجہ میں ترجیح کی صورت اختیار کی جاتی ہے، یہاں شعبہ اور سفیان کی روایت میں آسانی کے ساتھ تطبیق ممکن ہے، پھر یہ کہ شعبہ جیسے جلیل القدر ائمہ کی شان کا تقاضہ ہے کہ ان کی طرف غلطی کے انتساب سے تا بمقدور بچنا چاہیے، مگر ان تمام تقاضوں کے باوجود سمجھ میں نہیں آتا کہ ترجیح کا طریقہ کیوں اختیار کیا گیا۔ واللہ اعلم۔

باب فضل التامین

آمین کی فضیلت کا بیان

حدثنا عبد الله بن يوسف قال: اخبرنا مالك عن ابى الزناد، عن

الاعرج عن ابى هريرة ان رسول الله ﷺ قال: اذا قال احدكم آمين

وقالت الملائكة في السماء آمين فوافقت احدهما الاخرى غفر له ماتقدم من ذنبه.

ترجمہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی آمین کہتا ہے اور فرشتے آسمان میں آمین کہتے ہیں اور ایک کی آمین دوسرے کی آمین سے موافقت کر جاتی ہے تو اس کے پچھلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں۔

مقصد ترجمہ اور تشریح حدیث: آمین کی فضیلت بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ایک آسان لفظ ہے۔ تلفظ میں کوئی دشواری نہیں اور فضیلت کی یہ شان کہ پچھلے گناہوں کی مغفرت کا انتظام ہو جائے، روایت میں ”احدکم“ کا لفظ آیا ہے جو مطلق ہے امام ہو یا مقتدی یا خارج صلوٰۃ میں، اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ سورۃ فاتحہ کی قرأت کے بعد آمین کہنے والا کوئی بھی ہو، اگر فرشتوں کی آمین سے موافقت میسر آگئی تو پچھلے گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی، لیکن اسی روایت میں مسلم میں اذ قال احدکم فی صلوٰتہ وارد ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ فضیلت نماز کے بارے میں ہے، عام نہیں ہے۔

قالت الملائكة في السماء الخ ظاہر الفاظ کا تقاضہ ہے کہ تمام فرشتے آمین کہتے ہیں، مگر بعض حضرات نے کہا کہ حفاظت کے فرشتے مراد ہیں، کسی نے کہا ہے کہ دن اور رات میں یکے بعد دیگرے آنے والے فرشتے مراد ہیں۔ کسی نے کہا کہ نماز میں شرکت کرنے والے فرشتے مراد ہیں۔ مسند عبدالرزاق میں حضرت عکرمہ سے منقول ہے صفوف اهل الارض على صفوف اهل السماء فاذا وافق آمين في الارض آمين في السماء غفر للعبد۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ آسمان پر بھی صف بندی ہوتی ہے اور وہاں فرشتے آمین کہتے ہیں۔

فوافقت احدهما الاخرى الخ بعض حضرات نے کہا کہ فرشتوں کے ساتھ اخلاص میں موافقت مراد ہے، مگر یہ مشکل کام ہے فرشتوں کا اخلاص اعلیٰ درجہ کا ہے، اگر مغفرت ذنوب کا مدار اخلاص میں موافقت پر رکھا جائے تو عام اہل ایمان کو اس فضیلت کا حاصل کرنا دشوار ہو جائے گا اسی طرح موافقت کا ایک طریقہ جبر اور سر میں موافقت بھی ہے اور ظاہر ہے کہ فرشتوں کی آمین میں اخفاء ہے اس طریقہ میں موافقت آسان ہے مگر سیاق کلام سے اس کی تائید نہیں ہوتی، اس لیے سب سے قریب معنی یہ ہیں کہ وقت میں موافقت

مراد لی جائے کہ جس وقت فرشتے آمین کہتے ہیں، اسی وقت میں انسان بھی آمین کہے تو گناہوں کی مغفرت کی فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

باب سابق میں یہ بات آچکی ہے کہ اس روایت کا اصل مقصد، آمین کی فضیلت کا بیان ہے، جبر اور سرکامسہ مقصدِ اصلی سے بالکل الگ ہے۔ امام بخاری نے بھی عنوان کے ذریعے اس حقیقت کو تسلیم فرمایا ہے، یہ الگ بات ہے کہ وہ اس سے اپنے موقف پر استدلال بھی کر رہے ہیں۔ واللہ اعلم۔

باب جہر الماموم بالتامین

مقتدی کے آمین کو جہراً کہنے کا بیان

حدثنا عبد الله بن مسلمة، عن مالك، عن سفي مولى ابى بكر، عن ابى صالح السمان، عن ابى هريرة أن رسول الله ﷺ قال: اذا قال الامام غير المفضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين فانه من وافق قوله قول الملائكة غفر له ماتقدم من ذنبه، تابعه محمد بن عمرو، عن ابى سلمة، عن ابى هريرة عن النبى ﷺ ونعيم المجر عن ابى هريرة عن النبى ﷺ.

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام غیر المفضوب علیہم ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اس لیے کہ جس کے آمین کہنے کی فرشتوں کے آمین کہنے سے موافقت ہو جائے گی تو اس کے تمام پچھلے گناہ بخش دیے جائیں گے۔ اس روایت میں سفي مولى ابی بکر کی، محمد بن عمرو نے بہ سند ابو سلمہ عن ابی ہریرہ عن النبى صلی اللہ علیہ وسلم متابعت کی ہے، اور نعیم المجر نے بہ سند ابو ہریرہ عن النبى صلی اللہ علیہ وسلم متابعت کی ہے۔

مقصد ترجمہ: مقصد الفاظ سے واضح ہے کہ مقتدی کے لیے بھی آمین میں جہر کرنا مستحب ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب امام غیر المفضوب

علیہ ولا الصّالین کہہ تو تم آمین کہو، ظاہر ہے کہ قولوا آمین میں جہر کی صراحت نہیں ہے، اس لیے امام بخاری کے موقف پر استدلال کے لیے اشارات سے کام لینا ہوگا۔ شارحین نے مختلف طریقے اختیار کیے ہیں، جس میں حافظ ابن حجر کا پسندیدہ طریقہ تو سب اب جہر الامام میں بیان کیا جا چکا ہے کہ مقام خطاب قول مطلق سے جہر مراد لیا جاتا ہے، مگر یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ یہ ضابطہ درست نہیں ہے۔ مثالوں کے ساتھ واضح کیا جا چکا ہے کہ متعدد احادیث میں خطاب کے موقع پر مطلق قول کا استعمال ہوا ہے اور وہاں جہر مراد نہیں لیا گیا، علامہ عینی نے اصولی رنگ میں اس کا جواب دیا ہے کہ قول مطلق، جہر اور اخفاء کی دونوں صورتوں پر برابری کے ساتھ مشتمل ہے اس لیے جہر کی تخصیص تحکم یعنی زبردستی کی بات ہے۔

استدلال کا دوسرا طریقہ یہ ہو سکتا ہے کہ امام کی جانب جس قول کی نسبت کی گئی ہے اس میں جہر معتبر ہے یعنی امام غیر المغضوب علیہم ولا الصّالین کو جہراً کہتا ہے تو مقتدی کی جانب جس قول کی نسبت کی گئی ہے یعنی مقتدی کو جو آمین کہنے کا حکم دیا گیا ہے اس میں بھی جہر معتبر ہونا چاہیے تاکہ امام اور مقتدی کا تقابل صحیح ہو جائے اور توافق برقرار رہے لیکن کوئی قاعدہ اس کا متقاضی نہیں ہے اور اس استدلال کی حیثیت ایک لطیفہ سے زیادہ نہیں ہے، انصاف کی بابت یہ ہے کہ موضوع بحث، امام اور مقتدی کی آمین، یہ صفت جہر ہے، روایت باب میں امام کی آمین ہی کا پتہ نہیں ہے۔ صفت جہر تو بعد کی بات ہے، البتہ مقتدی کی آمین روایت میں مذکور ہے اور اس کے لیے لفظ قولوا آمین ارشاد فرمایا گیا ہے اور یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ لفظ قول کا اطلاق جہر اور اخفاء پر یکسانیت کے ساتھ ہے۔ رہا یہ کہنا کہ امام غیر المغضوب علیہم ولا الصّالین جہراً کہتا ہے، اس لیے مقتدی کو آمین جہراً کہنا چاہیے تو یہ عجیب بات ہے۔ ظاہر ہے کہ امام جہری نمازوں میں سورۃ فاتحہ کی قرأت میں جہر کرے گا، اور مقتدی یا تو قرأت نہیں کرے گا جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے یا اگر قرأت کرے گا تو سری کرے گا جیسا کہ شوافع کا مسلک ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب امام کی قرأت کا جہر، مقتدی کی قرأت میں جہر کا مقتضی نہیں تو آمین میں جہر کا تقاضہ کیسے پیدا ہو جائے گا؟ اس لیے ہم تو یہ سمجھ رہے ہیں کہ امام بخاری کے موقف پر اس روایت سے استدلال کرنا مشکل ہے اور بات بنانے کی ہر کوشش بے سود ہے۔

تابعہ الح روایت سے اگرچہ عا پر استدلال تام نہیں، مگر امام بخاری چونکہ استدلال کر رہے ہیں اس لیے روایت کی تقویت کے لیے دو متابعت بھی پیش کی ہیں، پہلی متابعت محمد بن عمرو بن علقمہ لیشی کی ہے جو مسند احمد اور دارمی میں ہے اور اس کے الفاظ ہیں اذا قال الامام غیر المفضوب علیہم ولا الضالین فقال من خلفہ آمین الخ اور دوسری روایت نعیم الجمر کی ہے جو نسائی اور صحیح ابن خزیمہ وغیرہ میں ہے اس کے الفاظ ہیں حتیٰ ببلغ ولا الضالین فقال آمین وقال الناس آمین ان متابعات میں بھی مقتدی کے آمین میں جبر کرنے کی تصریح نہیں صرف قال آمین ہے جس پر بحث ہو چکی ہے۔

موضوع پر اجمالی نظر اور فیصلہ

آمین کے موضوع پر امام بخاری کے پیش کردہ دلائل پر گفتگو ختم ہوئی اور ان سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام بخاری کے پاس امام یا مقتدی کے حق میں جبر کی اولویت ثابت کرنے کے لیے کوئی صریح روایت نہیں ہے اور نہ صرف یہ کہ صحیح بخاری میں پیش کرنے کے لائق کوئی روایت نہیں ہے جس میں ان کی شرائط بہت سخت ہیں بلکہ جزء القراءۃ خلف الامام میں بھی انہوں نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے، اس رسالہ میں ہر طرح کی روایات ہیں۔ حد یہ ہے کہ ضعیف روایتیں بھی ہیں مگر وہاں بھی وہ حضرت وائل کی روایت کے علاوہ کوئی حدیث پیش نہ کر سکے اور اسی مجبوری میں انہیں اپنا مسلک ثابت کرنے کے لیے اشارات سے کام لینا پڑا ہے۔ حدیث پاک کی دیگر کتابوں میں بھی جبر کی اولویت ثابت کرنے کے لیے کوئی صحیح اور صریح روایت نہیں ہے بلکہ روایات پر نظر کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آمین میں جبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول نہیں ہے اور اسی لیے صحابہ و تابعین کا تعامل بھی جبر کا نہیں رہا ہے، اس لیے اصل تو یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہی نہ ہونا چاہیے تھا، مگر اختلاف کی بنیاد یہ ہوئی کہ اگرچہ آپ کا معمول آمین بالسرکار ہا لیکن اتفاقاً یہ کلمہ زبان سے اس طرح بھی ادا کیا گیا ہے جسے قریب کے چند لوگوں نے سن لیا اس کو جبر سمجھنا صحیح نہیں تھا لیکن بعض حضرات نے اس کو جبر سمجھ لیا اور اختلاف پیدا ہو گیا اور فقہاء و محدثین نے اپنے اپنے اصول اور ذوق کے مطابق مذہب اختیار کیے۔ اس طرح کے اختلاف میں تعامل سلف کو بنیاد بنایا جائے تو فیصلہ تک پہنچنا آسان ہوتا ہے اور اصول کے

مطابق یہ کہا جاسکتا ہے۔

(۱) خلفاء راشدین اور جمہور صحابہ و تابعین کا عمل آمین بالسرکار رہا ہے اس لیے نتیجہ ظاہر ہے کہ سر اور اخفاء افضل ہے۔

(۲) اور اگر کسی روایت سے کسی موقع پر جہر کا قرینہ معلوم ہوتا ہے تو وہ تعلیم وغیرہ کی مصلحت پر محمول ہے کہ آپ نے قدرے آواز اٹھا کر آمین کا موقع بتا دیا یا آمین کہنے کا طریقہ بتا دیا کہ یہ لفظ اس طرح ادا کیا جائے، یہ لفظ مشدد اور مقصور نہیں، پہلے الف ممدودہ ہے، پھر میم غیر مشدد ہے پھر یا ہے اور آخر میں نون ہے وغیرہ۔

(۳) نیز یہ کہ کسی صحیح روایت سے تو جہر کی اولویت کا ثبوت ممکن نہیں ہے لیکن اس موقف کو ثابت کرنے کے لیے ضعیف روایتوں کا سہارا لیا جائے تو ان کو بھی تعلیم کی مصلحت یا بیان جواز پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔



مقالہ نمبر ۲۲

فرض نماز کے بعد دعا متعلقات و مسائل

مولانا عبدالحمید نعمانی
ناظم شعبہ نشر و اشاعت، جمعیت علماء ہند

تمہید

اعتدال پسندی امت مسلمہ کی نمایاں پہچان ہے۔ کتاب و سنت میں میانہ روی، اعتدال پسندی اور افراط و تفریط سے ہٹ کر بیچ کی راہ پر چلنے کی تحسین کی گئی ہے، تاریخ گواہ ہے کہ امت میں دینی، فکری یا عملی انحراف اور خرابیاں افراط یا تفریط کی راہ اپنانے ہی سے پیدا ہوئیں۔ اور یہ ہوتا ہے کچھ ذہنوں کی تفرّد پسندی کی وجہ سے۔ کبھی یہ تفرّد پسندی، نیک نیتی سے ہوتی ہے اور کبھی خواہ مخواہ کچھ نہ کچھ کہتے، کرتے رہنے کی جذبہ سے۔

ایسے ہی مسائل میں سے، فرض نمازوں کے بعد دعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے کا مسئلہ بھی ہے کچھ حضرات کی شدت پسندی نے اسے ضرورت سے زیادہ متنازعہ بنا دیا ہے۔ ایک طرف جہاں فرض نماز کے بعد دعا اور ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کو لازم اور ترک دعا کو قابل مذمت فعل قرار دیا جاتا ہے، وہیں دوسری طرف، ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کو بدعت اور نہ کرنے ہی کو عمل رسول اور اصل سنت قرار دیا جا رہا ہے، اور یہ فریق اپنے نظریے و عمل میں انتہا پسند اور بڑا جارح ہے، جب کہ راہ صواب افراط و تفریط کے درمیان ہے۔ یعنی فرض نماز کے بعد دعا اور ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا اصول شرعیہ کے تحت پسندیدہ، مسنون اور امت کے عملی توارث کے پیش نظر ایک مستحسن فعل ہے۔ اسے بدعت یا خلاف سنت قرار دینا، بلاشبہ تفرّد اور انتہا پسندی اور غیر محتاط رویہ ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دیگر مختلف مواقع پر، ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا صحاح ستہ اور دیگر کتب احادیث کی روایتوں سے ثابت ہے۔ فرض نماز کے بعد بھی دعا کرنا ثابت ہے۔ اور ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا قبولیت کی زیادہ اُمید ہونے کے پیش نظر ہے، اس کا شدت سے انکار کرنا خود ایک طرہ کی بدعت ہے۔ جب فرض نماز کے بعد دعا یا ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کی کوئی ممانعت نہیں ہے اور دوسری طرف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمومی عمل بھی رہا ہے تو انکار و تغلیط کو ایک مخصوص موقع محل سے متعلق کر دینا، ایک

غیر ضروری شدت پسندی ہے۔ امام ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم، اور ان کی تقلید میں علامہ ناصر الدین البانی، مفتی شمیم اور شیخ ابن باز اور کچھ غیر مقلد علماء جس شدت پسندی اور بلا وجہ کی جارحیت کا مظاہرہ کر رہے ہیں اسے کسی معنی میں بھی دین کی خدمت اور اتباع سنت کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ ساتھ ہی ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جو حضرات فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو جو بول و لٹروم کا درجہ دے رہے ہیں، اس کا بھی خدمت دین اور اتباع سنت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ایک جائز اور مسنون امر کو ضروری قرار دینا اور اس کے نہ کرنے والوں کو طعن تشنیع کا نشانہ بنانا، ایک غیر مستحسن اور ناپسندیدہ فعل ہے۔ البتہ ترک دُعا کو معمول اور اپنا شعار اور پہچان بنالینا بھی کوئی امر محمود نہیں ہو سکتا ہے، نہ وہ اصول شرعیہ کے تحت آتا ہے نہ یہ۔

دیگر مختلف مواقع اور نماز کے بعد دُعا کے تعلق سے کتب احادیث میں جو روایات پائی جاتی ہیں، ان پر اور دیگر متعلقات پر نظر ڈالنے سے فرض نماز کے بعد دُعا اور ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے جواز میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا ہے اور اسے بدعت کہنا بذات خود بدعت ہے۔ عرب ممالک کے کچھ حصے میں امام ابن تیمیہ کے فکری غلبے اور عرب میں تیل کی برآمدگی سے پہلے پہلے تک خود غیر مقلد علماء و عوام دونوں کا وہی معمول تھا جو امت کے دیگر محدثین، فقہاء، ائمہ، اور علماء و عوام کا تھا، مولانا سید نذیر حسین، نواب صدیق حسن خاں بھوپالی مولانا ثناء اللہ امرتسری، مولانا حافظ عبداللہ روپڑی، مولانا عبدالرحمن مبارکپوری، مولانا یونس دہلوی اور مولانا عبید اللہ مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہم میں سے کسی نے بھی فرض نماز کے بعد دُعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے کو بدعت قرار نہیں دیا ہے۔ عام اصول شرعیہ، امت کا عمل اور محدثین و فقہاء اور علماء کی تشریحات کے ہوتے ہوئے چند افراد کے تفردات کے پیش نظر ایک جائز امر کو بدعت قرار دینا ایک ناقابل فہم بات ہے۔ اور جن غیر واضح روایات کے پیش نظر بدعت کا فیصلہ کیا گیا ہے، ان کا اصل مسئلے سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے، ان میں نماز کے بعد دُعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے کا سرے سے کوئی ذکر ہی نہیں۔ اور نہ ہی کسی طرح کی کوئی نہی و ممانعت ہی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ عدم ذکر سے عدم وجود پر حتمی استدلال کرنا صحیح نہیں ہے، جب کہ دوسری طرف بہت سی صحیح احادیث میں اعمال صالحہ کرنے کے

بعد خدا سے دُعا کرنے اور اس میں ہاتھ اٹھانے کا ذکر ملتا ہے۔ لہذا جواز دعا کا پہلو، بہر حال قابل ترجیح ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ نماز کے بعد دعا کے عدم جواز کی بات شریعت کے کسی اصول کے تحت نہیں آتی ہے، لہذا یہ کہ مباح و منہون امر کو فرض یا واجب کا درجہ دے دیا جائے۔ اس سلسلے میں فقہاء ائمہ، خصوصاً حنفی فقہاء، و محدثین سے شدید تکیر منقول ہے۔ اس لیے ہر شرعی مسئلے کو اس کے اصل درجے میں رکھ کر ہی بحث و گفتگو اور فیصلہ ہونا چاہیے۔

کتب احادیث میں دُعا کے تعلق سے جو روایات پائی جاتی ہیں اور محدثین و فقہاء اور علماء نے دُعا اور اس کے آداب و احکام پر جو کتابیں تصنیف کی ہیں سب کے مجموعی مطالعے سے ۲۱-۲۲ مواقع پر دُعا کرنا ثابت ہے۔ قبولیت دُعا کے کچھ مقامات و اوقات کے تعین کا بھی ثبوت ملتا ہے، مزید یہ کہ ذکر و دُعا کے لیے کسی وقت یا دن کی پابندی کو لازمی قرار نہیں دیا گیا ہے۔ جب چاہے آدمی خدا سے دُعا ذکر کر سکتا ہے۔ اہل علم، علمی اطمینان کے لیے نمونے کے طور پر محدث ابن سنی کی عمل الیوم واللیلۃ، امام نووی کی کتاب الاذکار، علامہ ابن جزری کی حصن حصین، اور فتاویٰ ابن تیمیہ جلد ۲۲ کتاب الدعوات، ابن قیم کی زاد المعاد اور حضرت تھانویؒ کی استیجاب الدعوات، اور کتب احادیث کی کتاب الدعوات کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

کتب احادیث میں مذکور جن مواقع پر دُعا کرنا ثابت ہے، بیشتر کے سلسلے میں اتفاق ہے، صرف فرض نماز کے بعد کی دعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے کے سلسلے میں کچھ حضرات اختلاف کرتے ہیں بلکہ اختلاف سے آگے بڑھ کر بدعت، غیر شرعی اور قابل ترک عمل قرار دیتے ہیں۔ اس آخر الذکر، امر کے سلسلے میں کچھ طالب علمانہ معروضات و مطالعات پیش کرنا ہے۔ سب سے پہلے ہم وہ روایتیں پیش کریں گے۔ جن سے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنا ثابت ہوتا ہے، پھر ان روایات کا ذکر ہوگا جو نماز کے بعد کی دعاؤں سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے بعد وہ روایات اور متعلقہ مسائل زیر بحث آئیں گے جن سے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا اثبات ہوتا ہے۔

دُعائیں ہاتھ اٹھانا

(۱) عن سلمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ، قال: قال رسول اللہ ﷺ ان ربکم حیسی کریم یستحی من عبده اذا رفع الیہ یدیه ان یردھما صفراً۔ (بلوغ المرام باب الذکر والدعاء ص ۳۳۶ مطبوعہ ادارۃ الجوث الاسلامیہ والدعوۃ والا فاء بالجامعۃ السلفیہ، بنارس ۱۹۸۲ء)

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں۔

”اخرجه الاربعۃ الا النسائی وصححه الحاكم“ یعنی اس روایت کی ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہ نے تخریج کی ہے اور امام حاکم نے اس کی تصحیح کی ہے۔ حاکم کی روایت میں صفراً کی بجائے ”خائبین“ ہے۔ دونوں کا معنی ایک ہی ہے۔

روایت کا مطلب یہ ہے کہ تمہارا پروردگار، انتہائی حیا دار اور کریم ہے (اس لیے) جب بندہ اس کے آگے دست سوال پھیلاتا ہے تو اسے شرم آتی ہے کہ ان کو خالی اور ناکام لوٹا دے۔

یہ روایت ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کے سلسلے میں عام ہے۔ اسے کسی خاص نماز یا حالت سے مخصوص کرنا بلا دلیل ہے، ساتھ ہی اجابت دعا، حصول مراد اور خدائے قدیر کی توجہ و عنایت مہذول کرانے کے لیے ہاتھ پھیلا کر مانگنے پر صراحتاً دلالت کرتی ہے، لیکن چونکہ امام حاکم تصحیح و تعدیل میں قسائل مانے جاتے ہیں۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ کچھ غیر مقلد حضرات، جواز دعا میں تشکیک پیدا کرنے کی سعی کریں۔ اس لیے روایت کی صحت و استناد کو راقم الحروف مزید واضح کر دینا چاہتا ہے۔

یہ روایت مستدرک حاکم جلد اول، ص ۵۳۵ مطبوعہ حیدرآباد دکن میں ہے جس کے ساتھ امام ذہبی کی تلخیص و تنقید بھی شائع ہوئی ہے۔ علامہ ذہبی نے امام حاکم کی تصحیح روایت کی توثیق و تائید کی ہے۔ لہذا اس روایت کو ناقابل استدلال و احتجاج قرار نہیں دیا جاسکتا اور ساتھ ہی امام حاکم کی تصحیح سے حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی اتفاق کیا ہے۔ کسی طرح کا کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔

ہو سکتا ہے کہ کچھ اہل علم دوستوں کو تہذیب التہذیب اور تقریب التہذیب میں حافظ

ابن حجرؒ نے جو اقوال تجرح و توثیق نقل کیے ہیں، ان سے کچھ مغالطہ ہو جائے، تاہم دونوں طرح کے تبصرے کو دیکھتے ہوئے روایت کی صحت کا پلڑا بھاری نظر آتا ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ روایت میں ایک راوی جعفر بن میمون ابوعلی بیاع الانماط ہے، جسے امام احمد بن حنبلؒ نے لبس بقوی فی الحدیث کہا ہے، لیکن یہ کوئی زیادہ سخت جرح نہیں ہے، کبھی کبھار روایت میں خطا کر جانے سے ثقاہت ساقط نہیں ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ جعفر بن میمون کو امام یحییٰ بن معین اور ابو حاتم رازی نے صالح قرار دیا ہے اور ابوعلی نے لاباس بہ قرار دیا ہے۔ (دیکھئے عون المعبود شرح ابوداؤد از مولانا خٹم الحق عظیم آبادی، ص ۳۶۰ ج ۱) اور حافظ ابن حجرؒ نے صدوق تخطی من السادر میں شمار کیا ہے۔

(تقریب المجتہب، تحت جعفر بن میمون)

بلوغ المرام کی تصحیح اور تقریب کی تصدیق کو ملانے سے روایت بالکل بے غبار ہو جاتی ہے۔ غالباً روایت کی صحت کے پیش نظر ہی بلوغ المرام کے غیر مقلد تعلیق نگار جناب مولانا صفی الرحمن مبارکپوری نے سرے سے کچھ گفتگو ہی نہیں کی ہے۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے زیر بحث روایت کو حسن غریب قرار دیا ہے۔ امام ابوداؤد نے اس روایت کو کتاب الصلوٰۃ باب الدعاء میں نقل کر کے کسی طرح کی کوئی جرح نہیں کی ہے۔ مولانا خلیل احمد سہانپوری نے حافظ ابن حجرؒ کا قول صدوق تخطی نقل کیا ہے۔ (بذل المجہود ص ۳۳۸، ج ۷۔ مطبوعہ مکتبۃ المکرم) محدث امام ابن حبان نے یہ روایت نقل کی ہے۔ امام ابن ماجہؒ نے بھی ابن ماجہ کتاب الدعاء باب رفع الیدین میں حضرت سلمان فارسیؓ والی روایت نقل کی ہے۔ محدث شہاب الدین بوسیریؒ اور علامہ ناصر الدین البانیؒ کی اس روایت کے بارے میں جو رائے ہے وہ قابل غور ہے۔

محدث شہاب الدین بوسیریؒ نے مصباح اثر جلد فی زوائد ابن ماجہ کے نام سے چار جلدوں میں ایک کتاب تحریر کی ہے، جس میں انہوں نے ابن ماجہ کی روایتوں پر بہت اچھا کلام کیا ہے اور ضعف و صحت کی نشاندہی کی ہے۔ انہوں نے زیر گفتگو روایت سلمانؓ پر کچھ نہیں کہا ہے اور نہ ہی کسی طرح کا کلام کرنے کے لیے اس کو اپنی کتاب میں نقل کیا ہے۔

(دیکھئے مصباح اثر جلد چہارم، دار المعرفۃ، بیروت)

علامہ ناصر الدین البانی نے صحیح ابن ماجہ اور ضعیف ابن ماجہ کے نام سے ایک کتاب تین جلدوں میں ترتیب دی ہے، دو جلدوں میں صحیح روایتوں کو جمع کیا ہے اور ایک جلد میں ضعیف روایتوں کو۔ زیر بحث روایت کو صحیح ابن ماجہ کی دوسری جلد میں جگہ دی ہے اور لکھا ہے ”صحیح“ التحقیق الثانی (ص ۲۳۱ مطبوعہ المکتب الاسلامی بیروت، تیسرا ایڈیشن) یعنی دوسری بار کی تحقیق میں روایت کو ٹھونک بجا کر دیکھا اور صحیح قرار دیا ہے۔ یہ روایت مشکوٰۃ شریف کی کتاب الدعوات میں بھی موجود ہے۔ مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبید اللہ مبارکپوریؒ نے مرعاة شرح مشکوٰۃ، جلد سوم (مطبوعہ ادارة البحوث الاسلامیہ جامعہ سلفیہ بنارس) میں روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس لیے بعد کے کسی آدمی کی کمزور تاویل و تشکیک سے روایت کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا ہے۔ نیز یہ کہنا کہ حضرت سلمانؓ والی روایت ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے پر صریح دلالت نہیں کرتی ہے، ایک بے معنی سی بات ہے۔ آخر اس روایت میں کون سا ایسا لفظ ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت فرض نماز کے بعد دعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے سے بالکل غیر متعلق ہے، مطلق و عام کی تنقید و تخصیص کی آخر کون سی دلیل پائی جاتی ہے۔ جب اور مواقع اور مقامات پر ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو تسلیم کیا جاتا ہے تو آخر فرض نماز کے بعد دُعا اور اس میں رفع یدین سے کس بنیاد پر پرہیز کرنا چاہیے؟

(۲) ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کی دوسری حدیث ترمذی شریف جلد دوم ابواب الدعوات کے باب ما جاء فی رفع الایدی عند الدعاء میں آئی ہے۔ جس میں کہا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دعاء کے لیے دست مبارک اٹھاتے تھے تو اس وقت تک نیچے نہیں کرتے تھے جب تک کہ دونوں ہاتھ چہرہ مبارک پر نہیں پھیر لیتے تھے روایت کے الفاظ یہ ہیں:

”عن عمر بن الخطاب قال كان رسول الله ﷺ اذا رفع يديه في

الدعاء لم يحطهما حتى يمسح بهما وجهه.“

آگے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں:

”قال محمد بن المثنى في حديثه لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه

هذا الحديث غريباً لانعرفه الا من حديث حماد بن عيسى و تفرد به .
وهو قليل الحديث و قد حدث عنه الناس و حنظلة بن ابوسفیان الحمی
ثقة و ثقة يحيى بن القطان .“

امام حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ میں روایت کی ہے

كان اذا مَدَّ يديه في الدعاء لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه -

(مستدرک للحاکم مع التلخیص للدهبی، جلد اول، ص ۵۳۶، مطبوعہ حیدر آباد دکن)
اگر غور سے دیکھئے تو دونوں روایتوں میں معنوی طور پر کوئی بنیادی فرق نہیں۔ مَدَّ اور
رفع اور لم یحطهما اور لم یردهما بالکل ہم معنی ہیں۔ اس روایت کو جتنا بھی کم سے کم
درجہ دیا جائے، ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کے جواز و استحباب کا اثبات تو ہوتا ہی ہے۔ رواۃ بھی
ثقة ہیں۔ گرچہ حماد بن عیسیٰ لفظی اعتبار سے روایت کرنے میں منفرد ہے لیکن بذات خود
روایت معنوی طور پر بالکل صحیح ہے اور کثرت روایات و طرق کے پیش نظر روایت درجہ حسن
تک پہنچ جاتی ہے۔

یہ ہماری رائے نہیں ہے بلکہ اُن حافظ ابن حجر عسقلانی کی تحقیق اور فیصلہ ہے جن کا
حوالہ غیر مقلد حضرات اپنے موقف کے اثبات کے لیے بہت سے مسائل میں دیتے رہتے
ہیں۔

حافظ ابن حجر، حضرت عمرؓ والی روایت نقل کرنے کے بعد فیصلہ دیتے ہیں۔

اخرجه الترمذی وله شواهد منها حديث ابن عباس عند ابی داؤد
وغیره و مجموعها یقتضی انه حديث حسن، بلوغ المرام۔

(باب الذکر والدعاء، ص ۴۴۶، مطبوعہ بنارس)

اس روایت پر تعلیق نگار مولانا صفی الرحمن صاحب نے کچھ نہیں لکھا ہے، جس کا مطلب
یہ ہے کہ انھیں حافظ صاحب کی تحقیق و فیصلے سے اتفاق ہے۔

۱۔ ترمذی کے نسخے میں کچھ اختلاف ہو گیا ہے۔ یہاں حسن صحیح کے الفاظ رہ گئے ہیں۔ اصل میں "حسن
حديث حسن صحيح غريب" ہے۔ کافی الفتوحات الربانیہ، ص ۲۵۸، ج ۷، حاشیہ الحد
المختارہ ص ۳۵۷، ج ۲، شیخ عبدالحق نے کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کافی الاذکار۔

(۳) حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابوداؤد میں موجود حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی جس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے۔

سلوا اللہ ببطون اکفکم ولا تسألوه بطہورہما فاذا فرغتم فامسحوا
بہما وجوہکم۔ (کتاب الصلوٰۃ باب الدعاء، ص ۵۵۳، الدعوات الکبیر للبیہقی،
ص ۳۹، اس حبان فی المحروحين، ص ۳۶۳، ح ۱، العلل لاسی حاتم، ص ۳۵۱، ح ۲،
قیام اللیل للمروزی، ص ۲۳۲)

ابن ماجہ میں الفاظ کے کچھ اختلاف کے ساتھ یہی روایت اس طرح ہے:
اذا دعوت اللہ فادع ببطون کفیک ولاتدع بطہورہما فاذا فرغت
فامسح بہما وجہک۔ (کتاب الدعاء)

مستدرک جلد اول، ص ۵۴۶ کی روایت میں ابوداؤد کی روایت (سلوا) اور ابن ماجہ
کی روایت دعوت کی جگہ مسالتم ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی قابل لحاظ فرق نہیں ہے۔ روایت
بالمعنی میں بسا اوقات ایسا ہوتا ہے۔ اصل دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ روایت میں کوئی بنیادی
تبدیلی و فرق تو نہیں ہو گیا ہے اور یہاں کچھ نہیں ہوا ہے۔ البتہ سند کے اعتبار سے کچھ ضعف
ضرور ہے۔ ابوداؤد اور ابن ماجہ کے اوپر کے کچھ رواۃ میں بھی اختلاف ہے، ابوداؤد کی
سندیوں ہے۔

حدثنا عبد اللہ بن مسلمہ حدثنا عبد الملک بن محمد بن ایمن عن
عبد اللہ بن یعقوب بن اسحاق عن عمن حدثہ عن محمد بن کعب القرظی.
اور ابن ماجہ کی سند یہ ہے:

حدثنا محمد بن الصباح، حدثنا عائد بن حبيب عن صالح بن حسان
عن محمد بن کعب القرظی.

مشہور غیر مقلد عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمۃ اللہ علیہ ابوداؤد کی شرح عون
المعبود کتاب الصلوٰۃ باب الدعاء میں لکھتے ہیں کہ عبداللہ بن یعقوب کا طریق تمام طرق
سے بہتر ہے۔ مگر یہ بھی ضعف سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک راوی مجہول ہے۔ لیکن
اصل حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ امام ابوداؤد نے مجہول راوی کا نام نہیں لیا ہے۔ تاہم ابن ماجہ اور

حافظ بن حجر عسقلانی کی تقریب المتہذیب کے مطالعہ سے راوی کے نام کا تعین ہو جاتا ہے۔ ابن ماجہ کی روایت کے رواۃ میں تیسرے راوی جس پر راقم الحروف نے خط کھینچ دیا ہے یعنی صالح بن حسان یہی وہ راوی ہے جس کا نام ابوداؤد میں نہیں لیا گیا ہے۔ یہاں تحقیقی طور پر مولانا عظیم آبادی کی بہ نسبت علامہ ناصر الدین البانی کی وہ رائے صحیح ہے جو انھوں نے اپنی کتاب "سلسلة الاحادیث الصحیحة" جلد دوم، ص ۱۴۴، مطبوعہ المکتب الاسلامی بیروت میں درج کی ہے۔ انھوں نے ارواء الغلیل میں بھی یہی تحریر کیا ہے کہ ابوداؤد میں جو راوی مجہول ہے وہ ابن ماجہ کا راوی صالح بن حسان ہے۔ حافظ ابن حجر نے تقریب میں یہ وضاحت کی ہے کہ "صالح بن حسان النضری ابو الحارث المدنی نزہل البصرة" اس صراحت کے بعد جہالت راوی کی بات ختم ہو جاتی ہے البتہ حافظ بن حجر نے اس کے سلسلے میں "متروک" کا قول بھی نقل کیا ہے لہذا اسنادی لحاظ سے کچھ نہ کچھ ضعف تو ہے، لیکن معنوی طور پر روایت صحیح ہے۔ تعدد طرق کے پیش نظر سند ابھی درجہ حسن کی روایت ہے، جیسا کہ خود حافظ "ابن حجر" نے تائیداً، بلوغ المرام میں تحریر کیا ہے۔

روایت سنداً ضعیف ہونے کے باوجود، معنوی طور پر کس طرح صحیح ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال، میں اپنے غیر مقلد دوستوں کے گھر سے ہی دینا چاہوں گا۔ فتاویٰ علماء حدیث جلد اول کتاب الطہارت ص ۴۴ میں ایک صاحب نے سوال کیا تھا کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی ممانعت میں حدیث پیش کریں۔ اس کے جواب میں مولانا حافظ محمد صاحب نے ترمذی کی یہ روایت پیش کی کہ "بنا عمر لا تبیل قائما" (یہ روایت ترمذی ص ۲۸، اور ابن ماجہ ص ۲۶ پر موجود ہے۔ عبد الحمید) حافظ محمد صاحب کے بقول "یہ روایت ضعیف ہے" پھر بھی انھوں نے اسے قابل استدلال سمجھا۔ اس کی تشریح میں مولانا علی محمد عیدی خانوال پاکستان فرماتے ہیں

"حدیث حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اگرچہ ضعیف ہے، لیکن فعلی حدیث قولی حدیث

۱۔ مستدرک للحاکم میں صالح بن حسان کے بجائے صالح بن حبان ہے۔ یہ تعییف ہے۔ اسی طرح علامہ بدرالدین عینی رحمۃ اللہ علیہ کی شرح بخاری عمدۃ القاری جلد ۲۲ میں صالح بن حسان ہے، یہ سہو ہے۔ صالح بن حسان متفق علیہ ثقہ راوی ہیں جبکہ صالح بن حسان متکلم فیہ اور ضعیف راوی ہے۔

کی مؤید ہے، لہذا حدیث حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سنداً ضعیف ہے اور معناً صحیح ہے۔
فافیہم و تدبر (۲-۱-۷۲)

اسی فتاویٰ علماء حدیث میں مولانا حافظ عبداللہ روپڑی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ضعیف حدیثیں جواز اور فضیلت ثابت کر سکتی ہے (ہیں) عدم جواز نہیں کر سکتے۔ (سکتیں)

پھر چند سطور کے بعد لکھتے ہیں ”جس طرح ضعیف حدیثوں سے دُعا ہاتھ اٹھا کر مانگنی ثابت ہے اسی طرح اذان وضو کے ساتھ کہنا بھی مان لیں تو مستحب ہی ثابت ہوگی۔“

(فتاویٰ علماء حدیث، ج ۱، ص ۶۶، مطبوعہ مکتبہ مولانا ثناء اللہ امرتسری دکنی، دہلی ۱۹۸۷ء)

ہم بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں چاہتے ہیں۔ اگر ہمارے غیر مقلد دوست نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے استحباب و جواز ہی کو تسلیم کر لیں تو خواہ مخواہ کا تنازعہ اور انتشار ختم ہو جائے گا۔ اگر وہ قدیم غیر مقلد علماء ہی کے موقف پر قائم رہتے تو برصغیر کی حد تک تو کم از کم کوئی نیا تنازعہ وقت نہ کھڑا ہوتا۔ لیکن ان کی نظراب نظریہ و اصول سے زیادہ شیخ ابن باز اور شیخ عثیمین کی نظر عنایت پر ہے۔

اس سلسلے میں شیخ ابن باز کا فتویٰ یہ ہے:

”میری اپنی معلومات کی حد تک فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنے کا ثبوت نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے نہ صحابہ کرام سے۔ فرض نماز کے بعد جو لوگ ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگتے ہیں، ان کا یہ فعل بدعت ہے، اس کی کوئی اصل نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ ”من عمل عملاً ليس عليه امرنا فهو رد۔“ (رواہ مسلم) ہمارے معمول کے خلاف جس نے عمل کیا اس کا عمل مردود اور ناقابل قبول ہے۔ نیز آپ نے یہ بھی فرمایا ”من احدث في امرنا هذا ماليس منه فهو رد۔“ متفق علیہ۔ جس نے دین میں کوئی نئی بات پیدا کی جو دین میں سے نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔“ (الدعوة ۲۳، محرم ۱۴۱۰ھ)

شیخ عثیمین کے فتوے کے الفاظ یہ ہیں:

”نماز کے بعد کی اجتماعی دُعا ایسی بدعت ہے کہ اس کا ثبوت نہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم

۱۔ یہ کتابت کی غلطی لگتی ہے کہ ”ہیں“ اور ”سکتیں“ کی جگہ ”ہے“ اور ”سکتے“ ہو گیا ہے۔

سے ہے اور نہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے۔ مصلیان کے لیے مشروع یہ ہے کہ وہ اللہ کا ذکر کریں، اور ہر آدمی انفرادی طور پر ذکر کرے اور ذکر وہ ہو، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہے۔“ (فتاویٰ عظیمین ص ۱۲۰، ذکا کے آداب و احکام ص ۸۱۴۸۰)

لہذا غیر مقلد علماء کے لیے حالات و زمانے پر نظر رکھتے ہوئے ضروری ہو گیا کہ وہ نماز کے بعد اور ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو بدعت اور قابل ترک قرار دیں۔

لیکن حضرت عبداللہ بن عباس والی روایت جو ابو داؤد، ابن ماجہ اور مستدرک میں پائی جاتی ہے، اس کے تمام پہلوؤں پر نظر کرتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس سے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے اور چہرے پر ہاتھوں کو پھیر لینے کا استحباب ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید یہ کہ شیخ نے روایت کو صحیح قرار دیا ہے۔

قال الشيخ حديث صحيح - (كشاف العبري، ج ۳، ص ۳۱۷ نیز اعلاء السنن

ج ۳، ص ۷۱)

علامہ ناصر الدین البانی بھی چونکہ ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے خلاف ہیں اس لیے انھوں نے اور تو چھو نہیں البتہ یہ تحریر کیا ہے کہ (ابو داؤد، ابن ماجہ اور مستدرک کی) ”روایت میں فساد و جھوٹ ہے جو حکم کی زیادتی کا کوئی شاہد نہیں ہے۔“ (سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ ج ۲، ص ۱۴۴) بہت سے قرآن و شواہد کی موجودگی میں ظاہر ہے کہ اس تبصرے کا کوئی زیادہ وزن نہیں رہ جاتا ہے، جب ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کی حد تک روایت قابل تسلیم ہے، جو ہماری بحث کا اصل مقصد ہے تو چہرے پر ہاتھ پھیر لینے کا مزید کوئی شاہد نہ ملنے سے، ظاہر ہے کہ اصل مسئلے پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ جب ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنا ثابت ہے تو ان کا چہرے پر پھیر لینا ویسے بھی ثابت ہو جاتا ہے، جیسا کہ علامہ طیبی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اٹھا کر دُعا نہیں کرتے تھے تو چہرہ مبارک پر ہاتھ بھی نہیں پھیرتے تھے، یہ قید حسن ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز، طواف وغیرہ میں کثرت سے دُعا، ماثورہ پڑھتے تھے، نماز کے بعد سوتے وقت اور کھانے وغیرہ کے بعد جب ہاتھ اٹھا کر دُعا نہیں کرتے تھے تو ہاتھوں کو چہرے پر پھیرتے بھی نہیں تھے۔

(بذل المجہود ج ۷، ص ۳۴۱ کتاب الصلوٰۃ باب الدعاء)

(۴) اس وضاحت کے ساتھ ابوداؤد کی وہ روایت بھی قابل ملاحظہ ہے جو سائب ابن یزید عن ابیہ کے واسطے سے مروی ہے۔ روایت یہ ہے۔

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا ابن لهيعة عن حفص بن هاشم ابن عنبه بن ابي وقاص عن السائب بن يزيد عن ابیہ ان النبی ﷺ كان اذا دعا لرفع يديه ومسح وجهه بيديه۔ (ابوداؤد کتاب الصلوة باب الدعاء)

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دستور تھا کہ جب آپ ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگتے تو (آخر میں) اپنے ہاتھ چہرہ مبارک پر پھیر لیتے تھے۔

اس روایت کو امام بیہقی نے دعوات کبیر میں بھی نقل کیا ہے۔

اس روایت پر امام ابوداؤد نے کوئی تبصرہ یا تخریج نہیں کی ہے بلکہ سکوت فرمایا ہے اور علم حدیث کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ جس حدیث پر وہ سکوت فرماتے ہیں، وہ ان کے نزدیک قابل استدلال ہوتی ہے۔ کبھی کبھار ان روایات پر بھی سکوت فرما لیتے ہیں اور گوارہ کر لیتے ہیں جن کی سند میں معمولی ضعف ہوتا ہے۔

حافظ ذہبی کی تشریح کے مطابق ابوداؤد میں نصف احادیث تو وہ ہیں جن کی تخریج شیخین (بخاری و مسلم) نے بھی کی ہے اور بعض احادیث وہ ہیں جن کی تخریج شیخین نے تو نہیں کی ہے لیکن ان دونوں کی شرط کے مطابق ہیں۔ یادوں میں سے ایک کے مطابق، اور بعض احادیث وہ ہیں جن کے کسی راوی میں حافظہ کی کمی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ صحیح کے مرتبہ سے اتر کر حسن میں داخل ہو گئی ہیں۔ ان تینوں اقسام پر امام ابوداؤد عموماً سکوت فرماتے ہیں۔ تفصیلات شذرات، تذکرۃ الحفاظ للذہبی اور وفیات الاعیان لابن خلکان میں دیکھیں۔

حضرت سائب بن یزید والی روایت کو چاہے، جس قسم میں رکھا جائے گا اس سے بہر حال جواز و استحباب ثابت ہو ہی جاتا ہے۔ امام ابوداؤد نے بذات خود فرمایا ”میں نے یہ کتاب پانچ لاکھ حدیثوں سے چھانٹ کر لکھی ہے اس کی تمام روایت صحیح یا صحیح کے قریب ہیں۔“ لہذا سائب بن یزید والی زیر بحث روایت کو کم از کم امام ابوداؤد کے نزدیک صحیح کے قریب قریب تسلیم کرنا ہوگا۔

کچھ حضرات روایت کے ایک راوی عبد اللہ بن لہیعہ اور دوسرے راوی حفص بن ہاشم کو لے کر کلام کرتے ہیں۔ مثلاً مولانا شمس الحق عظیم آبادیؒ کا کہنا ہے کہ اس روایت کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہ ضعیف ہیں۔ (عون المعبود ج ۱، ص ۳۶۰) حفص بن ہاشم کے بارے میں حافظ نور الدین ششی، حافظ ابن حجر اور حافظ ذہبی کہتے ہیں مجہول ہے۔ (مجمع الزوائد ج ۱۰، ص ۱۶۹، تقریب ج ۸، ص ۱۸۹، مرعاة المفاتیح ج ۳، ص ۴۰۹، میزان الاعتدال جلد دوم ذکر حفص بن ہاشم)

اس کے باوجود ناقدین رجال اور قواعد اصول حدیث کے پیش نظر استحباب و فضیلت کے اثبات میں کوئی چیز مانع و مزاحم نہیں ہے۔ اصل مسئلے کے اثبات و جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ حافظ ششی، حافظ ابن حجر اور حافظ ذہبی سمیت، مولانا عظیم آبادی سب کے سب ہاتھ اٹھا کر دعائے مانگنے کے جواز کے قائل ہیں۔ گرچہ عبد اللہ بن لہیعہ مصری کے ضعیف ہونے کے باوجود ہمارا مدعا ثابت ہو جاتا ہے مثلاً مولانا عبدالرحمن مبارکپوری ابن لہیعہ کو ضعیف مانتے ہیں (دیکھئے ابکار السنن فی تنقید آثار السنن ص ۷۷ تا ۷۸) لیکن نماز کے بعد دعاء اور اس کے لیے ہاتھ اٹھانے کو جائز و ثابت مانتے ہیں۔ (دیکھئے تحفۃ الاحوذی ج ۱، ص ۲۳۳، ج ۲، ص ۲۱۲) تاہم صرف قول تخرج پر اکتفا کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ ائمہ و ناقدین رجال نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ حافظ ابن حجر نے تہذیب اور تقریب میں ابن لہیعہ کے بارے میں خاصی تفصیل دی ہے۔ یہ ان روادے میں سے ہیں جن کے بارے میں تفصیلی کلام کیا گیا ہے۔ دونوں طرح کے موافق و مخالف اقوال کی روشنی میں عبد اللہ بن لہیعہ مصری کی مرویات کو فضائل و آداب میں قابل قبول مانا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں مولانا یوسف کاندھلوی اور مولانا ظفر عثمانی رحمۃ اللہ علیہما کی رائے محتاط معلوم ہوتی ہے کہ ابن لہیعہ ضعیف الحدیث نہیں بلکہ حسن الحدیث ہیں۔ اور ان کی یہ رائے اصول حدیث کے اس قاعدے کے مطابق ہے کہ جب کسی راوی کے بارے میں ناقدین رجال کی آراء مختلف ہو جائیں تو اسے درجہ حسن کا (چاہے وہ حسن لغیرہ ہو) مانا جائے گا۔ علاوہ جو رسانی کی کتاب کتاب الا باطل والناکیر والصحاح میں تین مقامات پر ابن لہیعہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ دو جگہ جلد اول میں اور ایک جگہ جلد ثانی میں۔ صاحب کتاب الا باطل تخرج روادے میں متشدد ہیں۔ اس کے باوجود انہوں نے ابن لہیعہ کو

ضعیف ہی قرار دیا ہے۔ موجودہ دور میں موضوعات پر بہت سی کتابیں شائع ہو کر منظر عام پر آ گئی ہیں۔ ان کی مدد سے غیر مقلد علماء معانی حدیث پر غور کیے بغیر تنقیدی و تجربی اقوال کے ڈنڈے بے تکان گھما دیتے ہیں اور ان ناقدین کے تجربی اقوال کو زیادہ پسند کرتے ہیں جو تجرب و تنقید روادا میں تشدد ہیں۔ مثلاً ابن الجوزی وغیرہ، اور یہ بہت کم کوشش کی جاتی ہے کہ توثیق و تجرب دونوں کو یک وقت مد نظر رکھتے ہوئے معانی حدیث اور اصول شرعیہ کے مطابق کوئی فیصلہ کیا جائے۔ اور یہ بھی بہت کم دیکھا جاتا ہے کہ روایات کا تعلق کس نوعیت کے مسائل و امور سے ہے۔ عقائد، یا طلال و حرام کے امور و معاملات کی بات ہو تب تو یقیناً بالکل صحیح روایات ہی قابل قبول ہوں گی۔ لیکن فضائل و آداب کے باب میں صحیح روایات کی عدم موجودگی میں ضعیف روایات قابل قبول ہیں۔ اور عبد اللہ بن لہیعہ کی روایت کا ظاہر ہے کہ آداب و فضائل سے ہی تعلق ہے اور وہ کسی صحیح روایت کے خلاف بھی نہیں ہے۔ نیز یہ کہ وہ اصول شرعیہ کے تحت آتی ہے۔

عبد اللہ بن لہیعہ کے ضعف کا سبب یہ ہے کہ انھوں نے جس کتاب میں اپنی مرویات جمع کی تھیں، وہ جل گئی، جس کی وجہ سے زبانی روایات میں خلط ملط ہو جاتا۔ اس سے قبل ان کی روایات قابل اعتماد سمجھی جاتی تھیں، جیسا کہ قتیہ کے حوالے سے حافظ ابن حجر عسقلانی نے تہذیب المعاد میں تحریر کیا ہے۔ مزید حافظ صاحب نے جو دیگر تفصیلات دی ہیں، ان کے پیش نظر ابن لہیعہ کی وہ حیثیت نہیں رہتی ہے جو، کچھ حضرات بتاتے ہیں۔ چنانچہ انھوں نے تقریب میں لکھا ہے۔

عبد اللہ بن لہیعہ بفتح اللام و کسر الہاء ابن عقبۃ الحضرمی ابو عبد الرحمن المصری القاضی صدوق من السابغہ خلط بعد احتراق کتبہ وروایۃ ابن المبارک و ابن عنہ اعدل من غیرہما ولہ فی مسلم بعض مثنی مقرون۔ (تقریب ج ۱، ص ۲۳۲)

تہذیب میں مزید وضاحتی بیان ملتا ہے:

”وروی لہ مسلم مقرونا بعمر و بن الحارث وروی البخاری فی الفتن من صحیحہ عن المقری عن حیوۃ وغیرہ عن ابی الاسود قال قطع علی

المدينة بث الحديث عن عكرمة بن عباس وروى في الاعتصام وفي تفسيره النساء في آخر الطلاق وفي عدة مواضع هذا مقرونا ولا يسميه وهو ابن لهيعة لاشك فيه، وروى النسائي احاديث كثيرة من حديث ابن وهب وغيره يقول فيها عن عمرو بن الحارث روى له الباقر وقلت قال الحاكم استشهد به مسلم في موضعين وحكى الساجي عن احمد بن صالح كان ابن لهيعة من الثقات. (تہذیب ج ۵، ص ۳۷۲ تا ۳۷۳)

اس کے ساتھ ساتھ ابن شاہین نے اپنی کتاب تاریخ اسماء الثقات میں میں ابن لہیعہ کا نام درج کیا ہے۔ امام ابن جریر طبری نے تہذیب الآثار میں لکھا ہے کہ ابن لہیعہ کا آخر عمر میں حافظہ کمزور اور خلط ملط ہو گیا تھا۔ اس کے پیش نظر جب تک یہ ثابت نہیں ہو جاتا ہے کہ متعلقہ روایت ابن لہیعہ کے حافظہ کے خلط ملط ہو جانے یا کتب کے جل جانے کے بعد کی ہے، تب تک روایت کو ناقابل اعتماد و استدلال نہیں کہا جاسکتا ہے، نیز یہ بھی دیکھنا ہوگا کہ ابن حبان نے اعتراف تدلیس کے ساتھ ابن لہیعہ کو صالح قرار دیا ہے۔ (المجروحین ج ۲، ص ۱۱، ابکار الحنن ص ۷۲ مطبوعہ ادارۃ الجوث الاسلامیہ بیئارس ۱۹۹۰ء)

ان مذکورہ تمام تفصیلات کو دیکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ ان سے مروی روایات سے کسی واقعے کی تعیین اور کسی امر کے استحباب و جواز کے اثبات میں کوئی امر مانع نہیں ہے۔

اسماء الرجال کی تمام کتابوں میں ابن لہیعہ کا سبب تضعیف ان کی کتابوں کا جل جانا ہے۔ زبانی بیان روایت میں کچھ ادھر ادھر ہو جانا کوئی بعید بات نہیں ہے۔ گرچہ کچھ حضرات مثلاً محمد بن یحییٰ بن حسان کا کہنا ہے کہ میں نے اپنے والد کو کہتے ہوئے سنا کہ میں

(۶) عبد اللہ بن لہیعہ کے سلسلے میں تفصیلات کے لیے دیکھئے ابورعۃ الراری وحبودہ فی السیۃ النبویۃ جلد دوم، ص ۳۳۵، الحرج و التعذیل لاسی حاتم جلد دوم/ق ۱۳۶/۲ التاریخ الصغیر للحراری، تہذیب التہذیب، جلد دوم، ص ۳۷۶ شرح العلل لاسی رجب، ص ۱۳۷، الترعیب والترہیب، جلد ۴، ص ۴۷۳ کتاب المعرفة والتاریخ ليعقوب بن مغيان، ج ۲، ص ۸۴ التعليق المحسن على آثار السس للشوق نيموى حصہ اول، ص ۹)

نے ہشیم کے بعد ابن لہیعہ سے زیادہ قوی الحافظ نہیں دیکھا (مسارایت احفظ من ابن لہیعہ بعد ہشیم)

اب ظاہر ہے کہ کتابیں جل جانے سے کوئی آدمی اتنا تو ضعیف نہیں ہو جائے گا کہ مضائل و استجاب اور آداب کے تعلق سے بھی روایات ناقابل قبول ہو جائیں۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نگے ہاتھوں ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنے اور ان کو چہرے پر پھیر لینے کے تعلق سے اس غلط فہمی کو دور کر دیا جائے، جو علامہ ابن الجوزی رحمۃ اللہ علیہ کے تبصرے سے پیدا ہو گئی ہے۔ انھوں نے العلل المتناہیۃ فی الاحادیث الواہیۃ کتاب الدعاء میں صالح بن حسان عن محمد بن کعب عن ابن عباس و ابن عمر کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ صحیح نہیں ہے۔ اور آگے لکھا ہے ”وقال احمد بن حنبل لا يعرف هذا انه كان يمسح وجهه بعد الدعاء الا عن الحسن۔“

سابقہ بحث و تفصیل کو ذہن میں رکھتے ہوئے مزید یہ بھی ملاحظہ کیجیے:

”وفی الباب حدیث یزید بن سعید الکندی اخرجہ الطبرانی فی الکبیر، قال الحافظ فی الامالی وفيه ابن لہیعہ وشخصه‘ مجهول لكن لهذا الحديث شاهد الموصولين والمرسل ومجموع ذلك يدل على ان للحديث اصلاً ويؤيده أيضاً عن الحسن البصري باسناد حسن وفيه رد على من زعم أن العمل بدعة، واخرج البخاری فی الادب المفرد (ص ۹۰) عن وهب بن کيسان قال رأيت ابن عمرو ابن الزبير يدعوان فيديران الراحتين على الوجهين وهذا موقف صحيح قوي به الرد على من كره ذلك۔“ (تعلیق علی العلل المتناہیۃ، ج ۲، ص ۳۵۷، مطبوعہ ادارة العلوم

الائریہ فیصل آباد، پاکستان، منہ اشاعت ندارد)

یہ نقد و جواب میرا نہیں بلکہ مشہور غیر مقلد عالم مولانا ارشاد الحق اثری کا ہے، جنھوں نے علامہ ابن الجوزی کی العلل المتناہیۃ وفي الاحادیث الواہیۃ پر علمی تحقیق و تعلق تحریر کر کے اسے مکتبہ اثریہ سے شائع کیا ہے۔ مولانا اثری نے کس زور وارانہ انداز میں لکھا ہے کہ ”ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے سے متعلق روایت کی اصل ضرور ہے، جس کی تائید و تقویت

حسن بھری باسناد حسن اور وہب بن کیسان کی صحیح موقوف روایات سے ہوتی ہے۔ یہ ان لوگوں پر رد ہے جو ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو بدعت اور ناپسندیدہ فعل سمجھتے ہیں۔ حضرت ابن عمر اور ابن زبیر کی صحیح روایت سے رد میں مزید تقویت آ جاتی ہے۔“

اس وضاحت کے بعد حفص بن ہاشم کی مجہولیت حدیث کے متن و معنی پر اثر انداز نہیں ہو سکتی ہے، کیوں کہ دیگر روایات اور شواہد و قرائن، صحت معنی کے مؤید ہیں۔

(۵) پانچویں روایت وہ ہے جو حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ کے حوالے سے مختلف کتب حدیث میں آئی ہے۔ روایت اطلاع دیتی ہے کہ محمد بن ابی یحییٰ اسلمی نے کہا۔ ”میں نے حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ کو دیکھا کہ انھوں نے ایک شخص کو نماز سے فارغ ہونے سے قبل ہاتھ اٹھا کر دُعا کرتے ہوئے دیکھا۔ جب وہ نماز سے فارغ ہو گیا تو انھوں نے اس شخص سے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تک دُعا کے لیے ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے جب تک کہ نماز سے فارغ نہ ہو جاتے تھے۔“ روایت کے اصل الفاظ یہ ہیں:

عن محمد بن ابی یحییٰ الاسلمی قال رأیت عبد اللہ بن الزبیر رأی رجلاً رافعاً یدہ بدعو قبل ان یفرغ من صلاتہ فلما فرغ منها قال لہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یرفع یدہ حتی یفرغ من صلاتہ۔

(مجمع الزوائد للہیثمی، ج ۱۰، ص ۱۶۹)

یہ روایت حافظ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے طبرانی کے حوالے سے نقل کی ہے اور اس کے رجال کے بارے میں فیصلہ کیا ہے ”ورجالہ ثقات“ (اس کے تمام راوی ثقہ ہیں) جلال الدین سیوطیؒ کی ”فض الوعاء فی احادیث رفع الیدین بالدعاء“ محمد بن عبدالرحمن زبیدیؒ کی ”رفع الیدین فی الدعاء“ اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کی اعلاء السنن جلد سوم میں بھی یہ روایت موجود ہے۔

اس روایت کے سلسلے میں عدم جواز کے قائلین نے کوئی زیادہ قابل توجہ بحث و کلام نہیں کیا ہے۔ صرف یہ کہا جاتا ہے کہ حافظ بیہقی تعدیل رجال میں متماثل تھے، ظاہر ہے روایت پر کوئی علمی کلام کے بجائے چلتے چلاتے انداز میں کچھ کہہ دینا کوئی زیادہ قابل توجہ

اعلاء السنن میں ”ابی“ کا لفظ چھوٹ گیا ہے۔

نہیں ہو سکتا ہے۔ تسابیل کی بات زیادہ سے زیادہ اسی حد تک قابل تسلیم ہو سکتی ہے جس حد تک امام ترمذی کے بارے میں۔ چاہے جس قدر کلام کیا جائے یہ روایت دعا کے اسباب و جواز کے اثبات کے لیے کافی ہے۔

(۶) چھٹی حدیث فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعائے مانگنے کے سلسلے میں بالکل صریح ہے۔ یہ حدیث مختلف کتب میں مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے آئی ہے۔ روایت یہ ہے۔

”اسود العامری عن ابیہ قال صلیت مع رسول اللہ ﷺ المجر فلما

سلم انحرف و رفع یدیه و دعا۔“

یعنی اسود عامری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں انھوں نے کہا کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فجر کی نماز پڑھی۔ جب آپؐ نے سلام پھیرا تو پیچھے مڑے اور دونوں ہاتھ اٹھا کر دعا کی۔

اس روایت کو راقم الحروف ایک مستقل نمبر کے تحت مستدل بنانے میں متذبذب ہے۔ تذبذب کی وجہ یہ ہے کہ جن اہل علم حضرات نے فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کے سلسلے میں اس روایت کو مستدل بنایا ہے۔ انھوں نے اس روایت کو مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ لیکن ہمارے پاس مصنف ابن ابی شیبہ کا جو نسخہ ہے وہ الدار السلفیہ بمبئی سے جناب مولانا مختار احمد ندوی کے زیر نگرانی شائع ہوا ہے۔ مکمل ۱۵ جلدیں ہیں۔ ان میں سے کسی جلد میں متعلقہ روایت ہمیں نہیں ملی، جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ مکمل ہے۔ آخر یہ کیا متممہ ہے۔ اس روایت کا حوالہ جلال الدین سیوطیؒ اور علامہ محمد بن عبد الرحمن زبیدیؒ نے بھی بالترتیب ”فض الوعاء فی احادیث رفع الیدین بالدعاء“ اور ”رفع الیدین فی الدعاء“ میں دیا ہے۔ مولانا ظفر احمد عثمانیؒ نے بھی اعلاء السنن کتاب الصلوٰۃ (باب الانحراف بعد السلام و کیفیتہ و سنیۃ الدعاء والذکر بعد الصلوٰۃ) میں یہ روایت نقل کی ہے اور صاف طور پر لکھا ہے: ”ویقویہ ما اخرجہ الحافظ ابوبکر ابن ابی شیبہ فی المصنف عن الاسود العامری عن ابیہ۔“ (اعلاء السنن، ج ۳، ص ۱۶۴) اسی کے حوالے سے ایک وسیع النظر حنفی عالم مولانا صوفی عبد الحمید سواتی گوجرانوالہ نے اپنی کتاب نماز مسنون ص ۴۰۱ پر نقل کیا ہے۔

غیر مقلد علماء میں، مولانا سید نذیر حسین رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ نذیریہ ص ۲۶۵، ۲۴۵ اور ۳۵۲ پر مشہور غیر مقلد عالم مولانا محمد صادق سیالکوٹی نے صلوٰۃ الرسول اور شیخ محی الدین نے البلاغ المبین میں یہ روایت نقل کی ہے۔ اور سکھوں نے مصنف ابن ابی شیبہ ہی کا حوالہ دیا ہے۔ آخر یہ کیا چکر ہے؟ یہ اہل علم و تحقیق کے لیے توجہ کا متقاضی ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ الدار المستغنیہ والے نسخے میں کوئی گزبڑ ہوئی ہے۔ صاحب صلوٰۃ الرسول اور شیخ محی الدین کے بارے میں تو اعتماد و ثوق کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ ان کا تحقیقی معیار کوئی زیادہ اونچا نہیں ہے۔ لیکن غیر مقلدین کے شیخ الكل فی الكل مولانا سید نذیر حسین رحمۃ اللہ علیہ کا بہت سے مسائل میں اختلاف کے باوجود بہت زیادہ احترام کرتا ہوں، اور ان کے وسیع المطالعہ (خاص طور سے علم حدیث کے تعلق سے) ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ وہ کوئی بے تحقیق روایت نقل نہیں کر سکتے ہیں۔ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ کے تبحر علمی، وسیع النظری اور مایہ ناز محقق ہونے میں بھی کوئی دورائے نہیں ہو سکتی ہے۔ اس پر احکام القرآن، اعلاء السنن، امداد الاحکام وغیرہ کتابیں شاہد عدل ہیں۔

پھر ان سے قبل مذکورہ دونوں متقدمین میں سے علامہ سیوطی و علامہ یمانی محدث و عالم، غالب گمان یہ ہے کہ ان اہل علم بزرگوں کے پاس مصنف ابن ابی شیبہ کا کوئی اور نسخہ رہا ہو، جس میں متعلقہ روایت موجود تھی، یا یہ ہو سکتا ہے کہ حافظ ابو بکر ابن ابی شیبہ کی کسی دوسری کتاب میں مثلاً المسند بالا حکام میں یہ روایت زیر بحث و گفتگو رہی ہو۔ بہر حال جو بھی واقعی صورت حال رہی ہو۔ اہل علم و تحقیق کے لیے تلاش و تحقیق کا موضوع ہے۔ فی الحال تو معاملہ کچھ یقینی سا نہیں، بلکہ بڑی حد تک مشکوک ہے۔ اگر بات ضعیف روایت تک محدود ہوتی تو بھی مسئلہ صاف ہو جاتا۔ فی الحال تو مسئلہ ثبوت کا ہے۔ اگر ہمارے سامنے دائرۃ المعارف حیدر آباد کن کا ایڈیشن ہوتا تو کوئی فیصلہ کیا جاسکتا تھا۔ مولانا ابوالوفا افغانی رحمۃ اللہ علیہ کے زیر نگرانی مصنف ابن ابی شیبہ شائع ہو رہی تھی، کچھ جلدیں شائع ہوئی تھیں، بقیہ جلدوں کا کیا ہوا، ہمارے علم میں نہیں ہے۔

دوسری مختلف کتب حدیث میں اسود العامری کے حوالے سے جو مختلف طرق سے روایت پائی جاتی ہے، اس میں "رفع ید یہ و دعا" کا اضافہ نہیں ملتا ہے "کلمہ انحراف" پر

روایت ختم ہو جاتی ہے۔ مثلاً ابو داؤد باب الامام تحریف بعد التسليم، سنن بیہقی باب الامام تحریف بعد السلام نیز سنن نسائی باب الانحراف بعد التسليم میں یہ روایت اس طرح ہے:

یحبی عن سفیان حدثنی یعلی بن عطا عن جابر بن یزید بن الاسود عن ابيه انه صلى مع رسول الله ﷺ صلاة الصبح فلما سلم انحرف۔
مستدرک، مصنف عبدالرزاق، ترمذی، دارقطنی وغیرہ میں بھی فجر یا صبح کی نماز، رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ادا کرنا مروی ہے، یہاں بھی ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر نہیں ہے۔

مصنف ابن ابی شیبہ ”باب من كان يستحب اذا سلم ان يقوم وينحرف“ کے تحت اسود العامری کی اپنے والد ماجد سے روایت نقل کی گئی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز ادا کرنے کا ذکر ہے، وہ کون سی نماز تھی۔ روایت میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ یہ روایت بھی ”فلما سلم انحرف“ پر ختم ہو جاتی ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ دیگر روایتوں کے پیش نظر کسی صاحب نے اس روایت میں حذف سے کام لیا ہو۔ جس میں رسول پاکؐ کے فجر کی نماز ادا کرنے کا ذکر ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اٹھا کر دُعا کی تھی۔ یہ ”شوق تصحیح“ سے کوئی بعید از امکان نہیں ہے۔

(۷) ساتویں حدیث حضرت فضل بن عباسؓ کے حوالے سے مختلف کتب میں نقل کی گئی ہے۔ اس سے بھی ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا استحباب و جواز ثابت ہوتا ہے، پوری سند کے ساتھ روایت یہ ہے:

”حدثنا علي بن اسحاق اخبرنا عبد الله بن المبارك قال اخبرنا ليث بن سعد حدثنا عبد الله بن نافع بن العمياء عن ربيعة بن الحارث عن الفضل بن عباس قال قال رسول الله ﷺ الصلوة مثني مثني تشهد في كل ركعتين وتضرع وتخضع وتسكن ثم تقنع يدك يقول ترفعهما الى ربك مستقبلاً ببطونهما وجهك.“ (رواه الترمذی والنسائی)

یہ روایت گرچہ فرض نماز سے متعلق نہیں ہے، تاہم اتنا تو ثابت ہوتا ہے کہ آدمی خشوع و خضوع سے نماز پڑھے اور اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو کر اس سے دونوں ہاتھ اٹھا کر اس

انداز میں دُعا مانگے کہ تعمیلی کا اندرونی حصہ چہرے کے سامنے ہو۔

جو لوگ فہم حدیث اور فشارِ رسول پر توجہ دینے کے بجائے صرف روایت حدیث اور اس کے الفاظ پر نظر رکھتے ہیں وہ یہ کٹ جتنی ضرور کریں گے کہ روایت میں فرض نماز کا ذکر نہیں ہے، لیکن جو لوگ فہم حدیث اور معانی حدیث پر بھی نظر رکھتے ہیں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی عمل صالح کے موقع پر ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ بلکہ اجابت و قبولیت کی زیادہ اُمید ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب غیر فرض نمازوں میں ہاتھ اٹھا کر دُعا کر سکتے ہیں تو فرض نمازوں کے بعد جو، ان سے افضل اور زیادہ اہم ہیں، ممانعت دعا کی کیا علت ہو سکتی ہے؟ ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے سے تعلق باللہ، فقر و عاجزی کا زیادہ اظہار ہوتا ہے۔ اس کی ممانعت و قباحت اسلامی شریعت کے کسی ضابطے، اصول کے تحت نہیں آتی ہے۔ غالباً عدم جواز کے قائلین کو اس بات کا احساس و اندازہ ہے کہ روایت ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنے پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے وہ اپنا پرانا ہتھیار استعمال کرتے ہوئے روایت کو ناقابل استدلال و احتجاج بنانے کی سعی کرتے ہیں۔ یا شقیں نکال کر مشکوک بنانا چاہتے ہیں، یعنی کہ یہ روایت ضعیف ہے۔ اور سبب تضعیف روایت میں خط کشیدہ راوی عبد اللہ بن نافع بن العمیاء کا ہونا ہے۔

عبد اللہ بن نافع بن العمیاء کے بارے میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے تقریب (ج ۱، ص ۴۵۶) میں مجہول من الثالثة لکھا ہے۔ تہذیب میں مزید تفصیل دی ہے۔

عبد اللہ بن نافع بن العمیاء عن ربیعۃ بن الحارث و قیل عبد اللہ بن الحارث و قیل عن عبد المطلب بن ربیعہ و عنہ انس بن ابی انس و قیل عمران بن ابی اس و ابن لہیعۃ۔ قال ابن المدینی مجہول و قال البخاری لم یصح حدیثہ و ذکرہ ابن حبان فی الثقات۔ (تہذیب التہذیب، ج ۶، ص ۵۰-۵۱)

لیکن یہ بات ادھوری ہے، پوری تفصیلات کو سامنے رکھنے کے بعد فضل بن عباس والی روایت بھی آداب و فضائل کی حد تک تو قابل اعتبار و استدلال ہو جاتی ہے اور واقعی صورت حال وہ نہیں ہے جو عدم جواز کے قائلین باور کرانے کی سعی کرتے ہیں۔ یہ بات تو تہذیب سے نقل کردہ حوالے ہی سے صاف ہو جاتی ہے کہ عبد اللہ بن نافع بن العمیاء بالکل مجہول

نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک راوی اگر ایک محدث کے نزدیک یا اس کے علم کی حد تک مجہول ہے تو یہ ضروری نہیں ہے کہ دوسرے محدثین و ناقدین رجال کے نزدیک اور ان کے علم کے اعتبار سے بھی مجہول ہی ہو۔ مثلاً ابن المدینی کے نزدیک عبد اللہ بن نافع بن العصباء مجہول ہے لیکن امام ابن حبان کے نزدیک ان کا شمار ثقات میں ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ راوی کی مجہولیت ختم ہو جاتی ہے اور روایت ضعیف کے بجائے حسن ہو جائے گی۔

کچھ غیر مقلد علماء ابن مدینی رحمۃ اللہ علیہ کی تہرج پا کر بہت خوش ہیں کہ ہم نے بہت بڑا قلعہ فتح کر لیا۔ اور روایت کو ناقابل اعتبار و استدلال ثابت کر دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی منہی سوچ کا نتیجہ ہے۔ اگر سوچ متوازن ہوتی تو اختلاف آراء کی صورت میں مسئلے کے اس پہلو کو ترجیح دیتے جو اصول شرعیہ کے تحت، خدا سے دعاء، اظہار تواضع و احتیاج کے زیادہ قریب ہے۔

امام شافعی نے عبد اللہ بن نافع کی تعریف و تحسین کے ساتھ دو تین حدیث کی روایت بھی کی ہے۔ امام ابو حاتم نے ان کی کتاب کو اصح قرار دیا ہے۔ (البرج والتدیل جلد دو، ق ۲/۱۸۴) امام نسائی جیسے سخت ناقد نے ایک بار لبس بہ بانس اور ایک بار ثقہ قرار دیا ہے۔ (تہذیب المعجم ج ۶، ص ۵۱- میزان الاعتدال ج ۲، ص ۵۱۳)

ربیع امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی بات لم یصح حدیثہ، تو یہ ان کے اعلیٰ معیار کے اعتبار سے ہے۔ راوی کی مجہولیت کی وجہ سے نہیں بلکہ حافظہ میں کچھ کمزوری کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ تہذیب میں نقل کردہ ان کے قول ”فی حفظہ شی“ سے ظاہر ہوتا ہے۔ ان سے روایت کرنے والے عمران ثقہ ہیں۔ یہ ان سے روایت کرنے میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ عبد اللہ بن لہیعہ نے بھی روایت کی ہے۔ (دیکھئے تہذیب المعجم ج ۶، ص ۵۰) جب دو راوی کسی سے روایت حدیث کریں تو محدثین کے نزدیک اس کی مجہولیت ختم ہو جاتی ہے اور روایت سے احتجاج و استدلال صحیح ہو جاتا ہے۔

ان تمام باتوں کے پیش نظر ربیع ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ، نسائی، ابن خزیمہ نیز امام منذری نے الترغیب والترہیب میں متعلقہ روایت کو نقل کیا ہے۔ اس نقطہ نظر سے بھی اس

خالد بن یزید الباسی حدثنا عبدالعزيز بن عبدالرحمن القرشي عن
خفيف عن انس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم ما من عبد
بسط كفيه في دبر كل صلاة ثم يقول اللهم الهي ابراهيم واسحق و
يعقوب الخ..... الا كان حقاً على الله ان لا يرد يديه خائبتين.

(عمل اليوم والليلة ص ۳۸-۳۹، کنز العمال، ج ۲، ص ۸۴، مطبوعہ حیدر آباد)

یعنی جو بندہ ہر نماز کے بعد ہاتھ پھیلا کر یہ دعا کرتا ہے کہ "خدا یا جو میرا اللہ ہے اور
ابراہیم، اسحاق اور یعقوب علیہم السلام کا بھی اللہ ہے اور جبریل و میکائیل و اسرافیل کا بھی اللہ
ہے، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں کہ میری دعا قبول فرما کیونکہ میں مجبور پریشان ہوں اور
میری حفاظت فرما میرے دین میں کہ میں آزمائش میں ڈالا جاؤں، اور مجھے اپنی رحمت سے
نواز کہ میں گنہگار ہوں، اور مجھ سے فہر دور کر دے کہ میں مسکنت کا شکار ہوں" تو اللہ تعالیٰ
اس کے دونوں ہاتھوں کو خالی نہیں لوٹائے گا۔

محدث ابن سنی نے یہ روایت باب ما يقول في دبر صلاة الصبح کے ذیل میں
نقل کی ہے۔ اس روایت میں دو راوی خصوصاً عبدالعزیز بن عبدالرحمن پر کلام ہے۔ ائمہ
ناقدین رجال نے عبدالعزیز بن عبدالرحمن القرشی پر عموماً تخریج کی ہے، البتہ دوسرے راوی
خفيف کی تخریج کے ساتھ توثیق بھی کی گئی ہے ابن معین نے ان کو ایک بار "لیس بہ
باس" اور ایک بار ثقہ کہا ہے، ابو حاتم نے صالح قرار دیا ہے البتہ اختلاط اور سوء حفظ کی بات
بھی کہی گئی ہے۔ امام نسائی سے "لیس بالقوی" کے ساتھ "صالح" بھی منقول ہے۔ ابن
مدینی نے ضعیف قرار دیا ہے۔ ساجی نے "صدوق" قرار دیا ہے۔ یعقوب بن سفیان نے
"لاباس بہ" کہا ہے۔ ابن حبان نے جہاں یہ نقل کیا ہے کہ چھ ائمہ نے انھیں متروک
قرار دیا ہے وہیں کچھ قابل حجت بھی سمجھتے ہیں۔ اور سچ تو یہ ہے کہ وہ بذات خود صدوق ہیں
اور ان کی جن روایتوں کی ثقات نے موافقت کی ہے وہ قابل قبول ہیں۔ حافظ ابن حجر
عسقلانی نے ان کے بارے میں "صدوق سنی الحفظ خلط آخره" کہا ہے۔

(دونوں راویوں کی تفصیلات کے لیے دیکھئے تقریب العزیز ج ۱ ص ۲۲۳، تہذیب جلد ۳، ص ۴۴-۱۳۳،

لسان المیزان ج ۳، ص ۳۳، میزان الاعتدال ج ۲، ص ۱۳۷)

متعلقہ روایت میں معنوی طور پر کوئی سقم نہیں ہے۔ دوسری حسن اور معمولی ضعیف روایتوں سے مل کر استدلال و استشہاد کے قابل ہو جاتی ہے۔ باعتبار سند کے یہ روایت، کسی اور روایت یا راوی کے خلاف نہیں ہے۔ کیوں کہ ممانعت دُعا اور عدم جواز کے سلسلے میں کوئی واضح، صحیح اور مستند روایت ہے ہی نہیں۔ لہذا عدم جواز کے قائلین کے کچھ مفروضات اور بے بنیاد قیاس آرائیوں کے مقابلے میں تو، بہر حال روایت قابل ترجیح ہی ہوگی اور ضعیف سے ضعیف روایت بھی کسی کے ذاتی قیاس سے غنیمت ہی ہوگی۔

اور پھر امت اور صلحا و علماء کرام کا عملی تواثر ہے۔ ہمیں تاریخ کے کسی مرحلے میں بھی ایسا دور نہیں ملتا ہے کہ امت نے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو بدعت اور غیر شرعی عمل سمجھ کر قابل ترک سمجھا ہو اور جب کسی ضعیف روایت کو امت کے عمل اور قبولیت کی تائید مل جائے تو وہ ضعیف نہیں رہ جاتی ہے۔ ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہے۔ ایسی صورت میں کسی روایت کی اسنادی کمزوری، عمل پر قطعاً اثر انداز نہیں ہو سکتی ہے۔ بہت سے اہل علم کی رائے کے مطابق عمل کر لینے سے بھی بات کسی حد تک قابل قبول ہو جاتی ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ اپنی الجامع میں جو یہ فرمادیتے ہیں کہ ”ہذا الحدیث غریب ضعیف و العمل علیہ عند اہل العلم“ (یہ حدیث ہے تو غریب اور ضعیف مگر اہم علم کا اس پر عمل ہے) تو اس کا یہی مطلب ہے اور ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے پر خواص و عوام اور اہل علم سب کا ہمیشہ سے عمل رہا ہے، لہذا اس کے جواز و استحباب میں کوئی شبہ نہیں ہونا چاہیے۔

(۹) نویں روایت وہ ہے جسے امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں کتاب الدعوات، باب رفع الایدی فی الدعاء میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

قال ابو موسیٰ دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ورفع یدیه و رأیت بیاض ابسطیہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے دُعا فرمائی اور دونوں ہاتھوں کو اس حد تک اٹھایا کہ میں نے آپ کے بغل کی سفیدی دیکھ لی۔

اسی باب میں امام بخاریؒ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی ایک

۱۔ هذا طرف من حدیث الطویل فی قصہ قتل عملہ ابی عامر الاشعری وقلم موصولا فی المغازی فی غزوة حنین۔

روایت بھی نقل کی ہے۔ دونوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا صراحتاً ذکر ہے۔ (رفع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدیه وقال اللہم)

ان تینوں روایتوں کی روشنی میں شارح بخاری حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری ج ۱۱، ص ۱۱۹ میں تحریر فرمایا ہے ”حدیث اول (حضرت موسیٰ اشعری والی) میں ان لوگوں کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ اس طرح ہاتھ اٹھا کر صرف استسقاء میں دُعا کرنا چاہیے اور دوسری حدیث (یعنی حضرت عبداللہ بن عمر والی) میں ان حضرات کا رد ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نماز استسقاء کے سوا دُعا میں دونوں ہاتھ بالکل نہیں اٹھانا چاہتے۔“

اس تعلق سے حافظ ابن حجرؒ نے امام بخاری کی جز رفع الیدین اور الادب المفرد نیز صحیحین، ترمذی، نسائی اور حاکم کے حوالے سے چند روایتیں بھی تائید میں نقل کی ہیں۔ ان تمام روایتوں میں ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے چوں کہ کتب حدیث کے نام بغیر صفحہ، باب کے دیے ہیں۔ اس لیے راقم الحروف ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے سے متعلق روایات باب یا صفحہ کے حوالے کے ساتھ درج کر رہا ہے تاکہ قارئین کو زیادہ استفادے کا موقع اور اطمینان ملے۔

(۱۰) ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں ایک روایت امام بخاریؒ نے اپنی کتاب جز رفع الیدین اور امام مسلم نے صحیح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کی ہے روایت میں پہلے طلال روزی اور عمل صالح کی اہمیت بتلائی گئی ہے۔ اس کے بعد روایت کے الفاظ یہ ہیں:

ثم ذکر الرجل یطیل السفر اشعث اغبر یمد یدیه الی السماء یارب یارب ومطعمہ حرام ومشربه حرام وملسہ حرام وغذی بالحرام فانی یتحاجب لذلك (رفع الیدین ص ۱۸، مسند ابی یوسف کتاب الدعاء)

یعنی پھر آپؐ نے ذکر فرمایا کہ ایک آدمی لمبا سفر کرتا ہے اور پریشان حال اور غبار آلود ہو رہا ہے ان کی طرف ہاتھ اٹھا کر دُعا کرتا ہے۔ اے میرے رب میرے رب اور حالت یہ ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے، اس کا پینا حرام ہے، اس کا لباس بھی حرام ہے اور حرام غذا سے اس کا نشوونما ہوا ہے، تو اس آدمی کی دُعا کیسے قبول ہوگی؟“

(۱۱) عن عبدالرزاق عن معمر عن الزہری قال کان رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم یرفع یدہ عنہ صدرہ فی الدعاء ثم یمسح بہا^۱

(مصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص ۲۴۷)

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دعا میں اپنے ہاتھ سینے تک اٹھاتے پھر انھیں چہرہ مبارک پر پھیر لیتے تھے۔

آگے امام عبدالرزاق رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”میں نے معمر کو ایسا کرتے (یعنی ہاتھ اٹھا کر دعا کرتے اور دونوں ہاتھوں کو چہرے پر پھیرتے) بار بار دیکھا اور بذات خود میں بھی ایسا ہی کرتا ہوں۔“ (وربما رأیت معمر یرفعہ وانا افعلہ)

(۱۲) اخبرنا سلام بن معاذ حدثنا حماد بن الحسن عن عنبہ حدثنا ابو عمر الحوضی حدثنا سلام المدائنی عن زید السلمی عن معاویہ عن قرۃ عن انس بن مالک قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قضی صلوٰتہ مسح جہتہ بیدہ الیمنی تم قال اشہد ان الا الہ الا اللہ۔

(عمل الیوم واللیلۃ لابن سنی، ص ۳۹، مطبوعہ حیدر آباد دکن)

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنی نماز پوری فرما لیتے تو اپنا دایاں ہاتھ اپنی پیشانی پر پھیر لیتے تھے۔

(۱۳) عن مسدود حدثنا ابو عوانۃ عن سماک بن حرب عن عکرمۃ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا زعم أنه سمعہا انہا رأت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یدعو رافعاً یدہ یقول انما انا بشر فلا تعاقبنی ایما رجل من المؤمنین آذیتہ او شتمتہ فلا تعاقبنی فیہ۔

(الادب المفرد للبخاری، ص ۱۵-۲۱۳، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۷۹ھ طبع دوم۔ مسند امام احمد بن حنبل طبع اول، ج ۶، ص ۱۰۷، طبع جدید ج ۶، ص ۲۲۵۔ مسلم کتاب البر والصلۃ والصلۃ والادب)

مسلم کتاب البر والصلۃ والصلۃ والادب)

امام عبدالرزاق نے اپنی سند سے، یہ روایت تھوڑے اختلاف الفاظ کے ساتھ اس طرح نقل کی ہے۔

عن عبدالرزاق عن اسرائیل بن یونس عن سماک بن حرب عن

۱۔ کنز العمال، ج ۲، ص ۳۹۶، ”بہا“ کی جگہ ”بہما“ ہے۔ یہی صحیح ہے اور اسی کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے۔

عکرمہ عن عائشة قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرفع یدیه یدعو حتی اتی الأسام له مما یرفعہما اللہم انما انا بشر فلا تعذبنی بشتہ رجل شتمتہ او آذیتہ۔ (مصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص ۲۵۱) امام احمد نے اس روایت کو تین سندوں سے روایت کیا ہے۔ (دیکھیے مسند عائشہ ج ۲، ص ۲۲۵) نور الدین بیہقی کی تحقیق کے مطابق تینوں سندوں کے رواۃ صحیح ہیں۔

مجمع الروائد ج ۱۰، ص ۱۶۸ نیز دیکھیے کنز العمال حافظ مفتی ج ۲، ص ۲۹۶۔ تمام روایتوں کے رواۃ، سناک بن حرب پر آ کر مل جاتے ہیں۔

سب کا معنی ایک ہی ہے، یعنی حضرت عائشہ نے دیکھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ہاتھ اٹھا کر دُعا کر رہے ہیں کہ اے اللہ میں بشری تو ہوں اس لیے اگر میں نے کسی مومن کو تکلیف دی ہو یا اسے برا بھلا کہا ہو تو اس کی وجہ سے مجھے سزا نہ دینا۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ دُعا میں اتنی دیر تک ہاتھ اٹھائے رکھتے تھے کہ میں اکتا جاتی تھی۔

(۱۴) حدثنا علی قال حدثنا سفیان قال حدثنا ابو الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرۃ قال قدم الطفیل عن عمرو الدوسی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ ان دوماً قد عصت وابت فادع اللہ علیہا فاستقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم القبلة ورفع یدیه فظن الناس انه یدعو علیہم فقال اللہم اهد دوماً و انت بہم۔ (الادب باب رفع الایدی فی الدعاء، (ص ۲۷۶۔ بخاری کتاب الجہاد باب الداء المشرکین بالبدی۔ مسلم کتاب فضائل اصحاب۔ جز ۱، رفع الیدین البخاری، ص ۷)

یعنی حضرت طفیل بن عمر الدوسی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ قبیلہ دوس معصیت اور انکار میں گرفتار ہے، اس کے لیے بد دُعا کر دیجیے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے اور دونوں ہاتھوں کو اٹھایا۔ حاضرین نے گمان کیا کہ آپ قبیلہ دوس کے لوگوں کے لیے بد دُعا کر رہے ہیں۔ (لیکن ایسا نہیں تھا بلکہ) آپ نے دوس والوں کے لیے خدا سے دُعا کی کہ خدایا انھیں ہدایت دے اور ان کو حاضر کر دے۔

(۱۵) ایک بڑی مشہور روایت ہے جو بہت سی کتب حدیث میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ روایت یہ ہے:

قحط المطر عاما فقام بعض المسلمين الى النبي صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة فقال يا رسول الله قحط المطر واجدبت الارض وهلك المال فرفع يديه وما يرى في السماء من سحابة فمد يديه حتى رأيت بياض ابطيه يستسقى الله فما صلينا الجمعة حتى اهم الشاب القريب الدار الرجوع الى اهله الخ۔ (الادب المفرد باب رفع الابدی فی الدعاء بحاری شریف کتاب الاستسقاء وباب الاستسقاء فی المسجد الجامع مسلم باب الدعاء فی الاستسقاء۔ موطا امام مالک کتاب الاستسقاء سنن ابن ماجہ کتاب القامة الصلوة، باب ما جاء فی الدعاء فی الاستسقاء، نسائی، ابوداؤد، مذکورہ باب)

تمام روایتوں کو نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا۔ مذکورہ کتب حدیث کے محولہ مقامات دیکھے جاسکتے ہیں۔ سب کا خلاصہ یہی ہے کہ لوگوں نے قحط سالی، کھیتی خشک ہو جانے اور جان و مال کی ہلاکت کی اطلاع دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اٹھا کر دُعا فرمائی۔ اور خوب خوب بارش ہوئی۔ بعض روایتوں میں یہ بھی آتا ہے کہ اتنی زوردار بارش ہوئی کہ لوگوں نے اس کے قہقہہ جانے کے لیے دُعا کرنے کی درخواست بھی کی۔

(۱۶) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسوف (سورج گرہن) کے موقع پر بھی ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنا ثابت ہے۔

فی حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا انكسفت الشمس فنبذتهن لانهن ما يحدث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في انكساف اليوم فانهن يهتبن اليه وهو رافع يديه يدعوهن ويكبرهن ويحمدهن۔

(مسلم شریف، ج ۱، ص ۲۹۹)

(۱۷) جنت البقیع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنا ثابت ہے:

فوقف فی ادنی البقیع ثم رفع يديه ثم انصرف۔ (رفع الیدین البخاری، ص ۱۷)

صحیح مسلم میں، اسی نوعیت کی ایک قدرے طویل روایت ہے، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ”جنت البقیع“ میں تشریف لے جانے اور وہاں طویل قیام فرمانے کا ذکر ہے اور ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ آپ نے، تین مرتبہ ہاتھ اٹھا کر دُعا فرمائی۔ (جاء البقیع فقام فاطال القيام ثم رفع يديه ثلاث مرات۔ (مسلم شریف، ج ۱، ص ۳۱۳)

اس کی شرح میں امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے طویل دُعا کرنے اور اس میں دونوں ہاتھ اٹھانے کا استحباب معلوم ہوتا ہے۔

(۱۸) امام بخاریؒ نے ولید کی بیوی کی اپنے شوہر کے تعلق سے شکایت اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر کیا ہے۔ (جز رفع الیدین ص ۱۷)

(۱۹) وضو کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اٹھا کر دُعا فرمائی ہے اور دست مبارک کو اس حد تک بلند فرمایا کہ آپ کے بغل کی سفیدی نظر آنے لگی۔

(دعا النبی صلی اللہ علیہ وسلم بماء فتوضاً ثم رفع يديه فقال اللهم اغفر لعبيده ابی عامر و رأیت بياض ابطیه۔

(بخاری شریف باب الوضو عند الدعاء)

(۲۰) مسلم شریف کی ایک لمبی روایت میں اپنی امت کے لیے ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا ذکر ہے ”فرفع يديه وقال امتی امتی وبکی“ (مسلم شریف ج ۱، ص ۱۱۳)

(۲۱) ایک روایت، محدث ابن ابی حاتم نے سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل فرمائی ہے۔ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع يديه بعد ما سلم وهو مستقل القلعة فقال اللهم خلص الوليد بن الوليد۔

یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرنے کے بعد قبلہ رخ ہونے کی حالت میں دونوں ہاتھ اٹھا کر دُعا فرمائی کہ خدا یا ولید بن ولید کو نجات دے۔

(معارف السنن ج ۳، ص ۱۳۳)

(۲۲) ایک اور قابل توجہ روایت علامہ سید سمہودیؒ کی وفاء الوفاء ج ۱، ص ۳۷، ۳۸، اور مولانا سید محمد یوسف بنوریؒ کی معارف السنن ج ۳، ص ۱۳۳ پر موجود ہے۔ دیگر کتب احادیث و سیر میں بھی یہ روایت پائی جاتی ہے۔

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر ثم اقبل على القوم فقال اللهم بارك لنا في مدينتنا وبارك لنا في مدنا وصاعنا۔

(آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز ادا کرنے کے بعد مقتدیوں کی طرف وجہ ہوئے اور یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ ہمارے مدینہ میں برکت دے اور ہمارے مد اور صاع (ناپنے کے پیمانے) میں برکت رکھ دے)

(۲۳) ایک روایت صحیح ابن خزیمہ میں آئی ہے۔

عن ابن مسعود رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في قبر عبد الله ذي النجارين وفيه فلما فرغ من دفنه استقبل القبلة رافعا يديه. (بخ)
الباري ج ۱۱، ص ۱۲۱

یعنی عبد اللہ ذوالنجران کی تدفین سے فارغ ہونے کے بعد آپؐ نے قبلہ رخ ہو کر اور دونوں ہاتھ اٹھا کر دعا فرمائی۔

ان ۲۳ روایتوں کے علاوہ اور بھی روایتیں ہیں جن میں ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا ذکر ہے اور انھی روایتوں کے پیش نظر، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی فقہاء، و محدثین حتی کہ غیر مقلد علماء نے بھی ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا استحباب و فضیلت نقل کیا ہے۔ یہ شروع سے امت کے علماء کا معمول رہا ہے۔ اور تاریخ کے کسی دور میں بھی، ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے اور پھر دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں کو چہرے پر پھیر لینے کو بدعت اور شرعاً قابل ترک نہیں سمجھا گیا ہے۔

محدثین اور غیر مقلد علماء کی آراء

نماز کے بعد، دعا میں ہاتھ اٹھانے کے سلسلے میں، امام نووی رحمۃ اللہ علیہ کا نام قابل ذکر ہے۔ انھیں غیر مقلد حضرات خاصی اہمیت دیتے ہیں۔ آپ نے مسلم شریف کی شرح میں متعدد مواقع و مقامات پر ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کے سلسلے میں لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اپنی دو کتاب کتاب الاذکار اور المجموع جلد سوم خاص کرا خرائد کتاب میں خاصی تفصیل سے تحریر کیا ہے۔ ان کی کتاب ریاض الصالحین بھی ذکر دعا سے خالی نہیں ہے۔

امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے المجموع شرح المہذب میں ہاتھ اٹھانے اور چہرے پہ ہتھیلیوں کو پھیر لینے کے تعلق سے تیس روایتیں نقل کی ہیں۔ اور ان کے پیش نظر انھوں نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ دُعا میں ہاتھ اٹھانا مستحب ہے۔ اعلم انہ مستحب۔ (کتاب المجموع شرح المہذب للشیخ ارری، "باب فی استحباب رفع الیدین فی الدعاء خارج الصلوٰۃ و بیان حملۃ من الاحادیث الواردة فیہ۔" ص ۲۳۸ تا ۲۵۰، مطبوعہ المکتبہ العلمیہ)

امام نووی نے تمام روایتوں کو نقل کرنے کے بعد آخر میں تحریر کیا ہے کہ جو شخص ان احادیث کو ان کے مواقع کے ساتھ خاص کرتا ہے وہ غلطی پر ہے۔ (المقصود ان یعلم ان من ادعی حصر المواضع التي وردت الاحادیث بالرفع فیہا فهو غلط غلطاً فاحشاً)

انھوں نے اپنی کتاب، کتاب الاذکار میں بھی نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو جائز قرار دیا ہے اور ترمذی کی حضرت عمر رضی اللہ عنہ والی، اور ابوداؤد کی حضرت ابن عباسؓ والی روایت سے استدلال کیا ہے۔ (دیکھئے کتاب الاذکار ص ۲۳۵)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی دُعا میں ہاتھ اٹھانے کو جائز و مستحب قرار دیا ہے۔ انھوں نے فتح الباری کی گیارہویں جلد میں رفع الیدین فی الدعاء کے تعلق سے خاصاً تفصیلی کلام کیا ہے اور عدم جواز کے قائلین کے شبہات و اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری جلد ۱۱ کے صفحہ ۱۱۸ سے ۱۲۱ تک ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں متعدد روایتیں نقل کرنے کے بعد لکھا ہے "اس بارے میں کثیر احادیث ہیں" (الاحادیث فی ذلک کثیرۃ) اسی طرح اپنی کتاب بلوغ المرام میں زیر بحث مسئلے کے تعلق سے جو روایتیں نقل کی ہیں ان سے بھی حافظ صاحب کا نقطہ نظر معلوم ہو جاتا ہے۔

لگے ہاتھوں بلوغ المرام کے مشہور و معروف شارح شیخ محمد بن اسماعیل الامیہ البیہقی الصنعانی کی رائے و تحقیق کو پیش کر دینا بھی مناسب ہوگا۔ موصوف کا شمار غیر مقلد علماء میں ہوتا ہے۔ اس لیے غیر مقلد حضرات کے نزدیک ان کی بڑی اہمیت ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بلوغ المرام کے باب صلاة الاستقاء میں

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے ایک طویل روایت نقل کی ہے، جو ابو داؤد میں ہے۔ روایت کی سند، بہ تحقیق حافظ صاحب "جید ہے۔ (واسنادہ جید)

روایت میں اس بات کی صراحت ہے کہ لوگوں نے قحط سالی کی شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ اٹھا کر دُعا فرمائی۔ ثم رفع يديه فلم يزل حتى رُئي بياض ابطنيه . ورفع يديه ثم اقبل على الناس .

اس روایت پر بحث کرتے ہوئے شیخ - یعنی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں دُعا کے وقت ہاتھ اٹھانے کے لیے دلیل شرعی موجود ہے۔ (فی الحدیث دلیل علی شرعية رفع اليدين عند الدعاء سبل السلام ص ۵۱، ح ۲)

آگے انھوں نے تحریر کیا ہے کہ "قد ثبت رفع اليدين عند الدعاء في عدة احاديث" یعنی دُعا کے وقت ہاتھ اٹھانا متعدد احادیث سے ثابت ہے۔ مزید اطلاع دیتے ہیں کہ اس تعلق سے علامہ منذری نے ایک رسالہ تحریر کیا ہے۔ امام نووی کا بھی حوالہ دیا ہے اور جن روایتوں سے شبہ پیدا ہوتا ہے ان کا موقع محل متعین کرتے ہوئے مسئلے کی وضاحت کی ہے۔

ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کے سلسلے میں، انھوں نے سبل السلام کی چوتھی جلد ص ۱۲۲۹-۱۲۳۰ میں بھی بحث کی ہے۔ راقم الحروف نے نمبر ۱۱، پر جو روایت نقل کی ہے اس کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ دُعا میں ہاتھ اٹھانا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ پھر ابو داؤد کی ایک روایت کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو موٹھ سے تک دُعا میں اٹھانا چاہیے۔ (ان ترفع يديك حذو منكبيك)

آگے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت نقل کر کے (جسے راقم الحروف نے ۲ پر نقل کیا ہے) لکھا ہے کہ اس حدیث میں دُعا سے فراغت کے بعد دونوں ہاتھوں کو چہرے پر پھیر لینے کی مشروعیت کی دلیل ہے۔ فیہ دلیل علی مشروعیۃ مسح اليدين بعد الفراغ من الدعاء۔

۱۔ وکان المناسب انہ یعلیٰ لما کان لا یردھما صفراً فکان الرحمة اصابتھما و فناسب افاضة ذلک علی الوجه الذی ہو اشرف الاعضاء احقھا بالتکريم۔

نواب صدیق حسن خاں قنوجی، بھوپالی کا غیر مقلد علماء میں جو مقام ہے وہ ظاہر ہے۔ ان کا حوالہ میں بعد میں دینا چاہتا تھا، لیکن چونکہ انھوں نے بھی بلوغ المرام کی ایک شرح لکھی ہے جس کا نام ”مسک الختام“ ہے۔ اس لیے یہیں پر حوالہ دے دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ نواب صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب کے باب الاستقاء اور باب الذکر والدعاء میں ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کی تائید کی ہے۔

باب الاستقاء کی روایت و بحث ”مسک الختام“ کی دوسری جلد میں ص ۱۸۱ سے ص ۱۸۴ تک پھیلی ہوئی ہے۔ نواب صاحب نے دُعا میں ہاتھ اٹھانے کی تائید میں بہت سی صحیح روایتیں نقل کی ہیں، اس تعلق سے جو شبہات ہیں سب کا ازالہ کرتے ہوئے یہ تحریر فرمایا ہے:

”در بخدادلیل است بر مشروعیت رفع الیدین نزد دُعا۔“
 ”ثابت شدہ است رفع یدین در دُعا در یک صد حدیث۔“

(دیکھئے مسک الختام مطبوعہ محو پال ۱۳۱۰ھ)

نزل الامرار کتاب کی غیر مقلدین علماء میں بڑی اہمیت ہے اور اسے بنیادی کتاب کی حیثیت حاصل ہے۔

کتاب کے ”باب آداب الدعاء“ میں کہا گیا ہے کہ داعی بوقت دُعا اپنا ہاتھ اٹھائے۔ دونوں ہاتھ پھیلائے ہوئے کندھوں کے برابر اٹھاتا آداب دُعا میں سے ہے کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر تقریبات میں مواقع پر ہاتھ اٹھائے ہیں۔ پھر حضرت سلمانؓ اور حضرت انسؓ والی روایت نقل کی ہے۔

آگے مزید لکھا گیا ہے کہ جو دُعا بھی ہو اور جس وقت بھی کی جا رہی ہو خواہ پنج وقتہ نمازوں کے بعد یا اس کے علاوہ، کس وقت، ان دُعاؤں میں ہاتھ اٹھانا حسن ادب ہے، اس پر احادیث کا عموم و خصوص دلالت کرتا ہے۔ اس ادب کے ثبوت میں یہ بات مفسر نہیں کہ بعد الصلوٰۃ رفع ید کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ چیز سب کو معلوم تھی، اس لیے اس موقع کے لیے خصوصی تذکرہ وادگوں نے نہیں کیا۔ اور حافظ ابن القیم قدس سرہ نے جو بعد الصلوٰۃ دُعا میں رفع ید کا انکار کیا ہے وہ مرحوم کا وہم ہے۔ (نزل الامرار ص ۳۶)

مولانا عبدالرحمن مبارکپوری اور مولانا عبید اللہ مبارکپوری کی علماء اہل حدیث میں، جو علمی و تحقیقی حیثیت ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں۔ بعد کے غیر مقلد علماء انھیں کے خوشہ چیں ہیں۔ مولانا عبدالرحمن مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ نے ترمذی کی شرح تحفۃ الاحوذی کی جلد اول و دوم دونوں میں فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ (القول الرجوع عندی ان رفع الیدین فی الدعاء بعد الصلوۃ جائز لو فعلہ احد لا بأس علیہ۔ (تخ. ص ۲۰۲، ج ۲، ص ۲۳۴، ج ۱)

جامعہ سلفیہ بنارس سے شائع ہونے والا رسالہ ”محدث“ بابت جون ۱۹۸۲ء میں مولانا عبید اللہ مبارکپوری نے ایک استفتاء کا طویل جواب (ص ۱۹ تا ۲۹) رقم فرمایا ہے، جس میں انھوں نے لکھا ہے کہ فرض نمازوں کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بلند آواز سے دُعا کرنا متعدد روایات سے مفہوم ہوتا ہے۔

آگے رقم طراز ہیں:

”فرض نمازوں کے بعد دونوں ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنا بھی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ جن روایات میں ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنے کا ذکر آیا ہے، اگرچہ ان میں سے ہر ایک پر کلام کیا گیا ہے۔ مگر وہ ایسا کلام نہیں ہے کہ ان احادیث پر موضوع ہونے کا حکم لگایا جاسکے۔ اس لیے ان سے امام کے لیے، فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا کرنے کا جواز یا استحباب ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں اور چوں کہ کسی روایت میں اس طرح دُعا کرنے کی خصوصیت، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یا امام کے لیے ثابت نہیں، اس لیے فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنا امام و مقتدی دونوں کے لیے جائز ہوگا۔“

”ہمارے نزدیک اولیٰ اور افضل و اقرب الی المسئۃ یہ بات ہے کہ امام سلام پھیر کر اذکارِ ماثورہ کے بعد مقتدیوں کی طرف مڑ کر دونوں ہاتھ اٹھا کر ادعیہ ماثورہ آہستہ آہستہ پڑھیں اور اگر یاد نہ ہوں تو اپنی خواہش اور حاجت کے مطابق اپنی زبان میں دُعا کریں، خواہ اجتماعی شکل میں ہو یا انفرادی صورت میں۔“

”ہمارے نزدیک فرض نماز سے سلام پھیرنے کے بعد بغیر التزام کے امام اور مقتدیوں کا ہاتھ اٹھا کر آہستہ آہستہ دُعا کرنا جائز ہے، خواہ انفرادی شکل میں ہو یا اجتماعی شکل

میں، ہمارا عمل اسی پر ہے۔“ (رسالہ محدث جون ۱۹۸۲ء)

مولانا سید نذیر حسین صاحب رحمۃ اللہ علیہ، اہل حدیث علماء کے شیخ الكل في الكل ہیں، انھوں نے فتاویٰ نذیریہ میں تحریر کیا ہے:

”نماز کے بعد دعا میں ہاتھ اٹھانا ثابت ہے جیسا کہ عمل الیوم واللیلۃ میں ابن سنی نے ذکر کیا ہے۔“ پھر وہ روایت نقل کی ہے جس کی راقم الحروف نے نمبر ۸ میں نقل کیا ہے۔ روایت کا یہ جملہ مامن عبد یسط کفیه فی دبر کل صلاۃ قابل توجہ ہے۔ روایت نقل کرنے کے بعد صاحب فتاویٰ نذیریہ کہتے ہیں۔

”اس حدیث سے صلاۃ مکتوبہ کے بعد ہاتھ اٹھانا ثابت ہوتا ہے، اس کی سند میں عبدالعزیز بن عبدالرحمن متکلم فیہ ہیں، جیسا کہ میزان الاعتدال میں ہے لیکن یہ بات نماز کے بعد دعا کے استحباب کے منافی نہیں کیونکہ ضعیف روایتوں سے استحباب پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔“

اس کے بعد مولانا سید نذیر حسین رحمۃ اللہ علیہ نے ابن کثیر اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے دو روایتیں نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

”ان سب روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرض نمازوں کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنے کا قولی اور فعلی دونوں ثبوت موجود ہے۔“

(فتاویٰ نذیریہ - ج ۲، ص ۲۶۵)

علماء اہل حدیث میں ایک نمایاں ترین نام مولانا حافظ عبداللہ روپڑی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ راقم الحروف نے ان کی بہت سی تحریریں پڑھی ہیں۔ ان سے مولانا روپڑیؒ کے وسیع الطالع اعتدال پسند اور انصاف پسند ہونے کا ثبوت ملتا ہے (مثلاً تہن طلاق کے مسئلہ میں دلائل کی روشنی میں علماء اہل حدیث سے اختلاف کیا ہے)

مولانا روپڑیؒ نے حافظ ابن ہمام، حافظ ابن حجرؒ اور امام نوویؒ کے حوالے سے یہ لکھتے ہوئے کہ فضائل اعمال اور ترغیبات و ترہیبات میں ضعیف حدیثوں پر عمل کرنا جائز اور مستحب ہے، لکھا ہے: ”نماز کے بعد دعا کے لیے رفع ید جائز ہے۔“

(ترجمان ۱۵ ستمبر ۱۹۵۵ء)

غیر مقلد حضرات کے نزدیک مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمۃ اللہ علیہ (فاضل دیوبند) کا جو مقام و مرتبہ ہے وہ کسی اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے، مولانا امرتسری لکھتے ہیں کہ:

”صلاۃ مکتوبہ کے بعد ہاتھ اٹھا کر دُعا مانگنے کا بعض طرق سے ثبوت ہے۔“

(فتاویٰ ثنائیہ ج ۲، ص ۳۲۸)

سید سابق کو علماء اہل حدیث بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ انھوں نے فقہ السنہ کے نام سے ایک بڑی اہم اور اچھی کتاب لکھی ہے۔ کتاب کی دس جلدیں ہمارے مطالعے سے گذری ہیں۔ اس کی چوتھی جلد میں آداب دُعا کے عنوان کے تحت انھوں نے تحریر کیا ہے دونوں ہاتھوں کو موٹڑھے تک اٹھانا چاہیے۔ جیسا کہ ابوداؤد کی روایت سے واضح ہوتا ہے، جو حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ رفع الیدین حذو المنکبین۔

(فقہ السنہ ج ۳، ص ۲۱۰ مطبوعہ دارالایمان کویت ۱۹۶۸ء)

ادب نمبر ۱۳ میں آگے لکھتے ہیں ”دونوں ہاتھوں کو دُعا کے بعد اپنے چہرے پر پھیر لے۔“ (ایضاً ص ۲۱۳)

جمہور کی ترجمانی میں ہم محدث کبیر علامہ انور شاہ کشمیری کی تحقیق نقل کر دینا چاہتے ہیں۔

مولانا سید بدر عالم میرٹھی مہاجر مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت کشمیریؒ کی تقاریر بخاری کو فیض الباری کے نام سے مرتب کیا ہے۔ کتاب کی دوسری جلد میں مسئلہ دُعا پر متعدد مقامات پر کلام فرمایا ہے۔ (مثلاً ج ۲، ص ۳۱۶، ص ۳۱۸۔ نیز نیل الغرقدین (ص ۱۲۳) میں مسئلہ دعا پر روشنی ڈالی ہے۔)

حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بڑی چچی کلی بات فرمائی ہے۔ کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دُعا میں بطور ذکر ہوا کرتی تھیں۔ آپ ہمیشہ رطب اللسان رہتے تھے۔ آگے فرماتے ہیں:

”دوام ذکر کے باوجود دُعا کو رفع ید پر منحصر کرنا صحیح نہیں ہے، نہ ہی یہ

بات ہے کہ رفع ید مخص بدعت ہے، کیونکہ اس کے بارے میں بہت سارے اقوال میں ہدایت ہے البتہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد رفع ید کم کیا ہے۔ یہی حال اذکار و اوراد کا بھی ہے، کہ آپ نے اپنے لیے وہ اذکار منتخب فرمائے تھے، جن کا انتخاب اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے کیا تھا۔ بقیہ چیزوں کی آپ نے امت کو رغبت دلائی۔

”اس کے پیش نظر اب اگر کوئی مخص نماز کے بعد دعا میں ہاتھ اٹھانے کا التزام کرتا ہے تو گویا اس نے آپ کی ترغیبات پر عمل کیا اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اس پر بہت زیادہ نہیں ہے۔“

لا ان الرفع بدعة فقد هدى اليه في قوليات كثيرة وفعله بعد الصلوة قليلا وهكذا شأنه في باب الاذكار والاوراد اختار لنفسه ما اختاره الله به وبقى اشياء رغب فيه الامة فان التزام احدنا الدعاء بعد الصلوة يرفع اليدين فقد عمل بما رغب فيه وان لم يكثره بنفسه. (فيض الباري، ج ۲، ص ۱۶۷)

مذکورہ علماء، محدثین و فقہاء کی تحقیق کی روشنی میں یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا نہ تو بدعت ہے نہ شرعاً قابل ترک۔ اس تعلق سے سطور بالا میں بیشتر ان علماء کی تحقیقات نقل کی گئی ہیں جو اہل حدیث ہیں، یا جن کی علماء اہل حدیث میں بڑی قدر و اہمیت اور مقام و مرتبہ ہے۔

اس کے برعکس عدم جواز کے قائلین نے جو نکتے اور تحقیقات پیش کی ہیں وہ کوئی زیادہ اطمینان بخش نہیں ہیں۔ ایسے علماء میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ابن قیم، شیخ عبد الرحمن، شیخ سعید بن جبر و غیرہ کے نام لیے جاتے ہیں۔ ان حضرات کی راقم الحروف نے تحریریں اور تحقیقات پڑھی ہیں۔ سچ بات یہ ہے کہ ہمیں ان کی تحقیقات و تحریرات سے اطمینان نہیں ہوا۔ اور ایسا لگتا ہے کہ انھیں خود اطمینان نہیں ہے۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ اپنے فتاویٰ کی ۲۲ ویں جلد میں نماز کے بعد دعا کرنے کے سلسلے میں بحث و گفتگو کرتے ہوئے اُسے بدعت، غیر مستحب و غیرہ قرار

دیتے ہیں، لیکن آگے یہ خود ہی لکھ جاتے ہیں کہ چہرے پر ہاتھ پھیرنے کے بارے میں صرف ایک دوحہ پیش وارد ہیں جو لائق حجت نہیں۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ ج ۲۲، ص ۵۱۹) وہ کہتے ہیں کہ نماز کے بعد نہیں بلکہ نماز کے اندر دعا کرنا اور ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا ثابت ہے۔ سوال یہ ہے کہ ممانعت کی آپ کے پاس کتنی روایتیں ہیں۔ کیا ایک دو روایتیں جواز و استحباب کے لیے کافی نہیں ہو سکتی ہیں؟

امام ابن قیمؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ نماز کے سلام کے بعد قبلہ کی طرف یا مقتدی کی طرف متوجہ ہو کر دعا کرنا بالکل ثابت نہیں ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں کوئی صحیح اور نہ حسن روایت ہی مروی ہے۔ البتہ نماز کے اندر دعائیں کر سکتا ہے۔ سلام چکے بعد مناجات کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اس لیے نماز کے بعد دعا کرنا غیر مشروع ہے۔

(زاد المعاد جلد اول، ص ۵۸-۵۷)

لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ نماز کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کرنا اور مقتدیوں کی طرف متوجہ ہونا صحیح بخاری کی روایتوں سے ثابت ہے۔ اس بات کے پیش نظر مولانا ظفر عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابن قیمؒ کے دعوے پر حیرت و تعجب کا اظہار کیا ہے۔

(دیکھئے اعلام السنن، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۵۹)

آئندہ صفحات میں نماز کے بعد مطلق دعا کے سلسلے میں بحث کریں گے۔ نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کے سلسلے میں قارئین پڑھ چکے ہیں۔

نماز کے بعد مطلق دعا کا بیان

قدیم علماء غیر مقلدین نماز کے بعد دعا اور اس میں ہاتھ اٹھانے کو جائز قرار دیتے رہے ہیں جیسا کہ سابقہ تفصیلات سے واضح ہوتا ہے۔ لیکن بیشتر جدید غیر مقلد علماء، کچھ عرب علماء اور امام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کی کمزور تحقیق سے متاثر ہو کر نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے اور پھر انھیں چہرے پر پھیر لینے کا ہی صرف انکار نہیں کرتے ہیں بلکہ سرے سے دعا کو ہی بدعت قرار دیتے ہیں اور اس کو شرعاً و عملاً ترک کر چکے ہیں۔ ان کی

مساجد میں دو چیزیں خاص طور سے دیکھنے کے لیے ملتی ہیں۔ ایک تو بے پردہ اہی سے ننگے سر نماز پڑھنا، دوسری یہ کہ سلام پھیرتے ہی بغیر ذکر و دعا کے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور اسے ”سنت پر عمل“ کا نام دیتے ہیں اور احادیث میں فرض نماز کے بعد دعا کرنے کے سلسلے میں جو روایات ہیں انھیں سلام سے پہلے، نماز کے اندر کی دعاؤں پر محمول کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ کی بھی یہی تحقیق ورائے ہے۔

لیکن ذکر و دعا کے تعلق سے تمام روایتیوں کے مطالعہ سے ان حضرات کی تحقیق ورائے مبنی بر صواب معلوم نہیں ہوتی ہے جو تمام دعاؤں کو نماز کے اندر سلام سے پہلے پر محمول کرتے ہیں۔

جن محدثین اور علمائے اہل حدیث کے حوالے گذشتہ صفحات میں دیے گئے ہیں وہ نماز کے بعد دعا کو مسنون قرار دیتے ہیں۔ کچھ غیر مقلد علماء بھی یہی کہتے ہیں۔ دستورالمتقی غیر مقلدین کے حلقے کی مشہور کتاب ہے، جس میں تحریر کیا گیا ہے:

”نماز کے بعد جو کچھ اللہ سے مانگیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فرضوں کے بعد دعا بہت ہی مقبول ہوتی ہے۔“

(دستورالمتقی، ص ۱۱۶، مطبوعہ الکتاب انٹرنیشنل ۱۹۸۹ء)

ثبوت میں کتاب کے مصنف شیخ الحدیث مولانا یونس قریشی دہلوی نے ابوداؤد مترجم ص ۲۵۱ کا حوالہ دیا ہے۔

اس تعلق سے سب سے واضح ثبوت و دلیل وہ روایت ہے جسے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابوامامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے توسط سے نقل فرمایا ہے۔ اور ان کی تحقیق کے مطابق روایت حسن درجے کی ہے۔

عن ابی امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: قیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ای الدعاء اسمع؟ قال جوف اللیل الآخر ودبر الصلوات المكتوبات وقال حدیث حسن. (ترمذی کتاب الدعوات)

ابن خزیمہ نے اس روایت کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ صححہ ابن خزیمہ۔

(حاشیہ ریاض الصالحین، ص ۵۶۳، باب مانی مسائل الدعاء)

صاحب مشکوٰۃ محدث تبریزیؒ نے اس روایت کو کتاب الصلوٰۃ کے باب الذکر بعد الصلوٰۃ کی فصل ثانی میں نقل کیا ہے۔ ترمذی کے حوالے سے حضرت امام شوق نیموی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب آثار السنن جلد اول، ص ۱۲۶ پر باب ماجاء فی الدعاء بعد المکتوبۃ میں نقل فرمایا ہے۔

اس روایت کے ایک راوی ابن جریج میں معمولی کلام ہے۔ بقیہ رجال مشہور غیر مقلد عالم مولانا عبید اللہ مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ کی تحقیق کے مطابق ثقہ ہیں۔ ”رجال ثقات“

(الفتاح، ج ۲، ص ۳۲۶، مطبوعہ بنارس، ۱۹۹۵ء، چوتھا ایڈیشن)

ابن حجر عسقلانیؒ نے ہدایہ کی تخریج، درایہ میں نقل کر کے اس کے روایت کو ثقہ قرار دیا ہے۔ (دیکھئے درایہ، ص ۱۳۸) روایت کا ترجمہ یہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ یا رسول اللہ، اللہ کے نزدیک کون سی دعا زیادہ مقبول و مسموع ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ آخر شب کے وسط کی اور فرض نمازوں کے بعد کی دعا سب سے زیادہ مقبول ہوتی ہے۔

جو حضرات نماز کے بعد دعا کے قائل نہیں ہیں، وہ روایت میں موجود لفظ ”دبر“ کو آخر کے معنی میں لیتے ہیں۔ لیکن دیگر بہت سی روایتوں اور زیر بحث روایت کے سیاق و سباق کے الفاظ کے پیش نظر ”دبر“ کو آخر کے معنی میں لینا خلاف حقیقت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ لفظ ”دبر“ آخر، بعد، دونوں معنی میں آتا ہے تو صرف ایک معنی میں لینے کے لیے اصرار و ضد چہ معنی دارد؟ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے آخر میں سلام سے پہلے بھی دعا میں فرمانا ثابت ہے۔ لیکن تمام دعاؤں کو سلام سے قبل نماز کے آخر پر محمول کرنا مبنی بر حقیقت نہیں ہوگا۔

مولانا عبید اللہ مبارکپوریؒ نے بھی زیر بحث روایت میں مذکور دعا کو فرض نماز کے بعد پر محمول کیا ہے۔ اور ”فی دبر کل صلاۃ“ کو عقب کل صلاۃ کے معنی میں لیا ہے۔

(دیکھئے مرعاۃ جلد ۳، ص ۳۳۱)

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنابلہ (مثلاً ابن قیم، ابن تیمیہ) کے اس دعوے کی کہ یہ حدیث نماز کے اندر دُعا کرنے سے متعلق ہے، تردید کرتے ہوئے لکھا ہے: ”یہ دعویٰ“ذہب اہل الدثور“ کی روایت سے رد ہو جاتا ہے کیونکہ اس روایت میں تو یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے بعد تسبیح پڑھتے تھے اور یہ یقیناً نماز کے بعد ہوتی تھی۔“

(فتح الباری ج ۲، ص ۲۷۸)

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی الجامع الصحیح جلد دوم میں جو باب قائم کیا ہے اس سے بھی مذکورہ دعوے کی تردید ہو جاتی ہے۔ آپ نے جو باب قائم کیا ہے وہ یہ ہے ”الدعاء بعد الصلوٰۃ“ یعنی نماز کے بعد دُعا کرنے کا بیان، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے ترجمۃ الباب کی جوابدہیت ہے، اس سے علم حدیث کا ہر طالب علم واقف ہے۔

امام بخاریؒ نے مذکورہ باب کے تحت جو روایتیں نقل کی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں۔

عن ابی ہریرۃ قالوا یا رسول اللہ ذہب اہل الدثور بالدرجات والنعم المقیم قا: کیف ذاک؟ قال صلوا کما صلینا وجاہدوا کما جاہدنا وانفقوا من فضول اموالہم ولیست لنا اموال، قال افلا اخبرکم بامر تدرکون بہ من کان قبلکم و تسبقون من جاء بعدکم ولا یاتی احد سمثل ما جنتم بہ الا من جاء بمثلہ تسبحون فی دبر کل صلاہ وتحمدون عشرأ وتکرون عشرأ

اس روایت کی خط کشیدہ عبارت قابل توجہ ہے۔ روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ کچھ غریب صحابہ کرام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوست مند تو ہم سے بازی لے گئے، درجات میں بھی اور حصولِ جنت میں بھی، اس کے جواب میں دل جوئی اور حوصلہ افزائی کے لیے آپؐ نے ان غریب صحابہ کرام سے فرمایا کہ تم ان دولت مندوں کے درجات کو پا سکتے ہو۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ تم ہر فرض نماز کے بعد دس بار الحمد للہ اور دس بار اللہ اکبر پڑھو۔

○ دوسری روایت یہ ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یقول فی دبر کل صلاة اذا سلم لا الہ الا اللہ وحده لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وهو علی کل شئی قدير اللهم لا مانع لما اعطیت ولا معطى لما منعت ولا ینفع ذا الجدمک الجدم.

یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر فرض نماز کے بعد جب سلام پھیر لیتے تو کہتے لالہ الا اللہ الخ۔

بخاری شریف کی ان دو روایتوں اور دیگر روایتوں کے پیش نظر حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں کہ جو حضرات فرض نمازوں کے بعد مطلقاً دعا کی نفی کرتے ہیں۔ ان کا قول مردود ہے۔ (قلت وما ادعاه من النفی مطلقاً مردود فقط ثبت عن معاذ بن جبل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ یا معاذ انی واللہ لأحبک فلا تدع دبر کل صلاة ان تقول اللهم اعنی ذکرک و شکرک و حسن عبادتک۔ اخرجه ابو داؤد و النسائی و صححه ابن حبان و الحاکم)

حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے دعا بعد الصلوٰۃ کا جواب، قائم کیا ہے اس کے تعلق سے حافظ صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں کہ یہ باب قائم کرنے کا مقصد ان لوگوں کا رد ہے، جو کہتے ہیں کہ فرض نماز کے بعد دعا مشروع نہیں ہے۔ (ای المكتوبة وفي هذه الترجمة رد علی من زعم ان الدعاء بعد الصلوة لا یشرع)

آگے انھوں نے ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کے اس دعوے کی تردید کرتے ہوئے کہ فرض نماز کے بعد امام کا، مقتدی یا قبلہ کی طرف، رخ کر کے دعا کرنا ثابت نہیں ہے، لکھا ہے کہ یہ ثابت ہے کہ فرض نماز کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کی طرف متوجہ ہوتے تھے اور یہ سب دعائیں کرتے تھے۔

فقد ثبت انه کان اذا صلی اقبل علی اصحابه فیحمل ماورد من

الدعاء بعد الصلوة علی انه یقول بعد ان یقبل بوجهه علی اصحابه.

آگے انھوں نے حضرت ابوبکرؓ والی روایت مسند احمد، ترمذی، نسائی اور حاکم کے

حوالے سے نقل کی ہے۔ روایت یہ ہے۔

اللهم انى اعوذ بك من الكفر والفقر كان النبى صلى الله عليه وسلم يدعوبهن دبر كل صلاة.

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر فرض نماز کے بعد یہ دعا کرتے تھے۔

جو حضرات، احادیث میں مذکورہ دعاؤں کو سلام سے پہلے کی دعاؤں پر محمول کرتے ہیں ان کی حضرت امام بخاری نے باب الدعاء بعد الصلوة قائم کر کے پوری طرح تردید و تغلیط فرمادی ہے۔

شارح بخاری حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی اس طرح کے کمزور دعوے کی پوری طرح تردید کر دی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ دبر کے معنی نماز کے آخر، سلام سے پہلے پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے، ہر نماز کے بعد ذکر کے لیے کہا گیا ہے اور اس سے متفقہ طور پر سلام کے بعد کا ذکر ہی مراد ہے۔ (فان قيل المراد بدبر كل صلاة قرب آخرها وهو التشهد، قلنا قدورد الامر بالذكر بدبر كل صلاة والمراد به بعد السلام اجماعاً).

حافظ ابن حجر عسقلانی کے حوالے سے راقم الحروف نے جو لکھا ہے وہ فتح الباری جلد گیارہ کے صفحہ ۱۱۲ تا ۱۱۳ میں موجود ہے۔

بہت سی صحیح روایتوں میں واضح طور پر فرض نماز کے سلام کے بعد دعائیں کرنے کا ذکر ہے۔ گذشتہ سطور میں بخاری شریف کے حوالے سے جو دوسری روایت نقل کی گئی ہے اس میں صریح طور پر سلام کے بعد دعا کا ذکر ہے۔ اس لیے روایتوں میں مذکور، دعاؤں کو سلام سے پہلے نماز کے آخر پر محمول کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس بات کو اور مذکور تفصیلات کو نظر میں رکھتے ہوئے ذیل کی احادیث ملاحظہ فرمائیں۔

● کان ادا مسلم استعصر الله ثلاثاً وقال اللهم انت السلام و منك

السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام (ترمذی، ابو داؤد باب ما يقول الرجل ادا

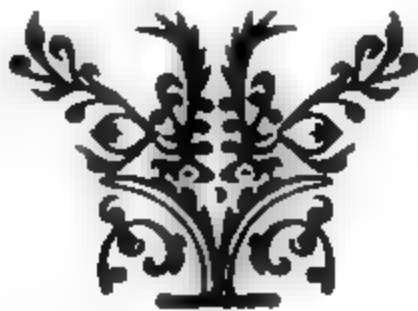
سلم، سنائی باب الاستعصار بعد التسليم، اس ماحہ باب ما يقول بعد التسليم)

● و كان يقول في دبر كل صلاة مكتوبة لا اله الا الله لا شريك

الخ (بحاری فی صفة الصلوة، باب الذکر بعد الصلوة وفی الدعوات باب الدعاء بعد الصلوة، وفی الرفاق باب ما یکره من قیل وقال وفی القدر باب لا مانع لما اعطى۔ مسلم باب استحباب الذکر بعد الصلوة وبيان صفته)

- عن علی ابن ابی طالب ان رسول اللہ ﷺ کان اذا سلم من الصلوة قال اللهم اغفر لی ما قدمت وما اخرت الخ۔۔۔ (ترمذی کتاب الدعوات، وقال حدیث حسن صحیح، ابوداؤد باب ما یقول الرجل اذا سلم واسناده صحیح)
- کان رسول اللہ ﷺ یقول فی دبر کل صلوة اللهم ربنا ورب کل شئی وملائکته الخ۔۔۔ (ابوداؤد مذکورہ باب)

نماز کے بعد دُعا کے سلسلے میں اس طرح کی روایتوں کی اتنی بڑی تعداد ہے کہ اگر سب کو جمع کر دیا جائے تو ایک ضخیم کتاب تیار ہو سکتی ہے۔ صحاح ستہ کے علاوہ ابن سنی کی عمل الیوم واللیلہ، حافظ متقی کی کنز العمال، شوکانی کی نیل الاوطار اور دیگر حدیث کی کتابوں کے کتاب الصلوة اور کتاب الدعوات اور باب الذکر والدعاء کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ مذکورہ تفصیلات و مباحث سے دُعا میں رفع یدین اور نماز کے بعد، دُعا کے تعلق سے انشاء اللہ بات کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور بات کی تہہ تک پہنچنے میں قارئین کو آسانی ہوگی۔ نیز یہ بھی واضح ہوگا کہ اعتدال و احتیاط کی راہ کون سی ہے۔



مقالہ نمبر ۲۳

قرأت خلف الامام

صحیح بخاری میں پیش کردہ دلائل کی روشنی میں

افادات

فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب رحمۃ اللہ
سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند

ترتیب

حضرت مولانا ریاست علی بجنوری
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله محمد وعلى آله وصحبه اجمعين. اما بعد!

اسلام پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ذریعے اللہ کا نازل کیا ہوا وہ قدیم دین ہے جو حضرت نوح، حضرت ابراہیم، حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہم الصلوٰۃ والسلام پر بھی نازل کیا گیا تھا اور ان سب پیغمبروں کو دین کے قائم رکھنے کا حکم دیا گیا تھا اور ان کے ذریعے تمام اہل ایمان کو حکم دیا گیا تھا کہ وہ دین میں اختلاف پیدا نہ کریں۔ ارشادِ باری ہے:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ (سورة الشوریٰ آیت ۱۳)

تمہارے لیے اللہ تعالیٰ نے وہی دین مقرر کیا ہے جس کا نوح کو تاکید کیا گیا تھا اور جو وحی کے ذریعے آپ پر نازل کیا گیا ہے اور جس کا تاکید حکم ابراہیم اور عیسیٰ کو دیا گیا تھا کہ دین کو قائم رکھو اور اس میں تفرقہ اندازی نہ کرو۔

چنانچہ اصول دین اور مقاصد شریعت میں تمام انبیاء اور ان کے آسمانی مذاہب میں اتحاد ہے، توحید، الوہیت، رسالت، بعث و نشر وغیرہ پر ایمان لانا ہمارے لیے بھی ضروری ہے اور ائم سابقہ پر بھی ضروری تھا، اسی طرح صدق، امانت، عبادت، احسان، عدل اور سخاوت وغیرہ کا ان کو بھی حکم دیا گیا اور امت محمدیہ بھی ان احکام کی پابند ہے، لیکن مقاصد شریعت کے حصول کے طریقوں میں اختلاف ہو سکتا ہے، بلکہ ہوتا ہے کہ ہر امت کو اس کے زمانے اور اس کی استعداد کے مطابق تعمیل احکام کی ہدایت دی گئی۔ ارشادِ خداوندی ہے:

لکل جعلنا منکم شرعة و ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے آئین اور طریق منہا جا۔ (سورۃ المائدہ، آیت ۴۸) عمل مقرر کیا ہے۔

مقاصد شریعت میں اتحاد کے باوجود کیفیت تفصیل میں یا ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے اسباب کے اختیار کرنے میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو فروعی احکام میں اختلاف کہا جاتا ہے، چنانچہ نماز، روزہ، انفاق فی سبیل اللہ کے جو تفصیلی احکام ہیں، ان میں ام سابقہ اور امت محمدیہ کے درمیان فرق ہے، اور خود امت محمدیہ میں نصوص کی بنیاد پر جو فروعی احکام میں اختلافات ہیں ان کو رحمت فرمایا گیا ہے کہ اس سے توسع پیدا ہوتا ہے اور اختلاف کرنے والے تمام اہل ایمان کا مقصود، رضائے الہی کا حصول اور نجاتِ آخرت ہی ہے۔ لیکن اگر اختلافات کی بنیاد دینی مفادات ہوں تو قرآن کریم میں اس کی مذمت بیان کی گئی ہے:

وما تفرقوا الا من بعد ما جاءہم اور نہیں متفرق ہوئے مگر علم آ جانے کے بعد، محض آپس العلم بغیا بینہم۔ (سورۃ الشوریٰ آیت ۱۴) کی ضد کی بنیاد پر۔

آیت پاک سے معلوم ہوا کہ علم حاصل ہونے کے بعد اختلاف نہیں ہوتا اور اگر ہوتا ہے تو بغیا بینہم کے سبب ہوتا ہے اور آیت پاک میں جس چیز کو بغیا بینہم کہا گیا ہے اس سے مراد تعصب، نفسانیت، عداوت، حبِ جاہ، حبِ مال جیسی چیزیں ہیں جو اللہ کے نزدیک ناپسندیدہ ہیں اور ان ناپسندیدہ امور کے پیش نظر حق کو تسلیم نہ کرنا اپنی مزمومہ رائے پر اصرار کرنا اور اختلاف پیدا کرنا ہرگز روا نہیں۔

جو لوگ حقیقتِ حال کے واضح ہونے کے باوجود فروعی اختلافات کو ہوا دے کر امت کو انتشار میں مبتلا کرنا چاہتے ہیں انھیں ان باتوں سے سبق لینا چاہیے اور انہم متبوعین اور اہل حق کے بارے میں زبانِ درازی اور دشنام طرازی سے بچنا چاہیے۔ کیونکہ فروعی اختلاف کا حکم یہ ہے کہ ہر مسلمان اور ہر جماعت کو اپنے ائمہ کے مسلک مختار کو رائج قرار دے کر اس پر عمل کرنا چاہیے اور دوسرے فریق کے بارے میں ہرزہ سرائی سے اجتناب کرنا چاہیے۔

قرأت خلف الامام بھی اختلافی مسائل میں سے ہے، اور اس مسئلے میں اختلاف رائج اور مرجوح یا افضل وغیر افضل کا نہیں بلکہ واجب اور مکروہ تحریمی کا ہے لیکن اس کے باوجود

کسی امام یا اس کے مقلدین نے دوسرے فریق کی نماز کو فاسد نہیں کہا، جبکہ اس زمانہ کا ایک نوزائیدہ فرقہ اس مسئلہ میں بھی حدود سے تجاوز کر رہا ہے۔

امام بخاریؒ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں، انھوں نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ "جزء القراءة خلف الامام" کے نام سے تصنیف فرمایا ہے اور صحیح بخاری میں بھی ایک باب منعقد فرمایا ہے مگر یہ ترجمہ الباب صرف قرأت خلف الامام سے متعلق نہیں، بلکہ انھوں نے امام و منفرد کی قرأت کا مسئلہ بھی اسی کے ساتھ مربوط کر دیا، پھر اس کے ذیل میں جو تین روایات ذکر ہیں ان میں سے دو روایات کا مقتدی کی نماز سے کوئی تعلق نہیں، صرف ایک روایت اس مسئلہ سے متعلق ہے اور اس میں بھی مقتدی پر قرأت کے وجوب یا جواز کی تصریح نہیں، محض یہ ہے کہ اس کے عموم سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ اور عموم سے فائدہ اٹھا کر کیا جانے والا استدلال نصوص فقہی کے اصول کے مطابق کمزور استدلال ہے، لیکن اس کمزوری کے باوجود امام بخاری کی جالت شان کے پیش نظر بہت محتاط انداز اختیار کیا گیا ہے۔

فخر المحدثین حضرت مولانا سید فخر الدین احمد صاحب قدس سرہ (سابق صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند و سابق صدر جمعیت علماء ہند) کے درسی افادات پر مشتمل اس رسالہ میں اس مسئلہ پر امام بخاریؒ کے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں بحث کی گئی ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ امام بخاریؒ جس روایت کے عموم سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں وہ محل نظر ہے اور اس کے عموم میں مقتدی کو شامل سمجھنا قرآن، حدیث، تعامل صحابہ اور خود اس حدیث کے راویوں کے مسلک مختار کی رو سے صحیح نہیں ہے۔

جمعیت علماء ہند کے زیر اہتمام تحفظ سنت کانفرنس (منعقدہ ۲-۳ مئی ۲۰۰۱ء) کے موقع پر دارالعلوم دیوبند اس رسالہ کو شائع کر رہا ہے۔ دعا ہے کہ خداوند عالم ہم تمام مسلمانوں کو قبول حق کی توفیق عطا فرمائے۔ اور ان اختلافات سے ہماری حفاظت کرے جو خدا کے نزدیک بغیا بینہم کا مصداق ہیں۔

والحمد لله اولاً و آخراً

ریاست علی غفران

استاذ دارالعلوم دیوبند

باب وجوب القراءة للامام والمأموم في الصلوات كلّهما في الحضر والسفر وما يجهر فيها وما يخافت

امام اور مقتدی پر تمام نمازوں میں قرأت قرآن کے واجب ہونے کا بیان حضرت کی نماز ہو یا سفر کی اور وہ نماز ہو جس میں جہر کیا جاتا ہے یا وہ نماز جس میں سر اُپر جا جاتا ہے

حدَّثَنَا مُوسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَرَانَةَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عُصَيْبٍ،
عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ: شَكِيَ أَهْلُ الْكُوفَةِ سَعْدًا إِلَى عُمَرَ فَعَزَلَهُ، وَاسْتَعْمَلَ
عَلَيْهِمْ عَمَارًا فَشَكُّوا حَتَّى ذَكَرُوا أَنَّهُ لَا يُحْسِنُ يُصَلِّى فَاَرْسَلَ إِلَيْهِ فَقَالَ: يَا
أَبَا إِسْحَاقَ إِنَّ هَذَا لَا يَزْعُمُونَ أَنَّكَ لَا تُحْسِنُ تُصَلِّى قَالَ: أَمَّا أَنَا وَاللَّهِ فَاتَى
كُنْتُ أَصَلِّى بِهِمْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَا أَخْرِمُ عَنْهَا، أَصَلِّى صَلَاةَ
الْعِشَاءِ فَارْكَدْتُ فِي الْأَوَّلِينَ وَأُخِرَتَيْنِ قَالَ: ذَلِكَ الظَّنُّ بِكَ يَا
أَبَا إِسْحَاقَ فَارْسَلَ مَعَهُ رَجُلًا أَوْ رَجُلَيْنِ إِلَى الْكُوفَةِ يَسْأَلُ عَنْهُ أَهْلَ الْكُوفَةِ
وَلَمْ يَدْخُلْ مَسْجِدًا إِلَّا سَأَلَ عَنْهُ وَيُثْنُونَ عَلَيْهِ مَعْرُوفًا حَتَّى دَخَلَ مَسْجِدًا
لِبَنِي عَبْسٍ فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يَقُولُ لَهُ: أَسَامَةُ بْنُ قَتَادَةَ يُكْنَى أَبَا سَعْدَةَ فَقَالَ:
أَمَّا إِذَا نَشَلْتَنَا فَإِنَّ سَعْدًا كَانَ لَا يَسِيرُ بِالْبَرِّيَّةِ وَلَا يَقْسِمُ بِالسُّوْيَةِ وَلَا يَتَعَدَّلُ
فِي الْقَضِيَّةِ قَالَ سَعْدٌ: أَمَّا وَاللَّهِ لَا دَعْوُونَ بِثَلَاثِ اللَّهْمُ إِنْ كَانَ عَبْدُكَ هَذَا
كَأَذْبَابِ قَامِ رِبَاءٍ وَسُمْعَةَ فَأُطْلِعَ عُمَرَةُ وَأُطْلِعَ قُفْرَهُ وَعَرَضَهُ بِالْفَتَنِ وَكَانَ يَقْدُ
إِذَا سُئِلَ يَقُولُ: شَيْخٌ كَبِيرٌ مَفْتُونٌ أَصَابَتْنِي دَعْوَةُ سَعْدٍ قَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ:
فَأَنَا رَأَيْتُهُ بَعْدَ قَدْ سَقَطَ حَاجِبَاهُ عَلَى غَيْبِهِ مِنَ الْكِبَرِ وَأَنَّهُ لَيَتَعَرَّضُ
لِلْجَوَارِي فِي الطَّرِيقِ يَغْمِزُهُنَّ.

حدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا الزُّهْرِيُّ عَنْ

مَحْمُودُ بْنُ الرَّبِيعِ عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُثَيْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَدَخَلَ رَجُلٌ فَصَلَّى فَلَسَّمْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَفَرَّدُ وَقَالَ: ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ فَرَجَعَ فَصَلَّى كَمَا صَلَّى ثُمَّ جَاءَ فَلَسَّمْ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ ثَلَاثًا وَقَالَ: وَالَّذِي بَعْثَكَ بِالْحَقِّ مَا أَحْبَبْتُ غَيْرَهُ، فَعَلَّمَنِي فَقَالَ: إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنْكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا وَافْعَلْ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا.

ترجمہ: حضرت جابر بن سمرہ سے روایت ہے کہ اہل کوفہ نے حضرت عمرؓ سے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی شکایت کی تو حضرت عمرؓ نے انھیں معزول کر دیا اور حضرت عمار بن یاسر کو ان کا حاکم مقرر کر دیا، اہل کوفہ نے شکایت میں یہاں تک کہا کہ حضرت سعد نماز بھی اچھی طرح نہیں پڑھاتے، حضرت عمرؓ نے حضرت سعد کو بلایا اور کہا کہ اے ابواسحاق! یہ اہل کوفہ یہ کہتے ہیں کہ آپ نماز بھی اچھی طرح نہیں پڑھاتے؟ حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ میں خدا کی قسم، ان لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی نماز پڑھاتا رہا، اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کی۔ (مثلاً) عشاء کی نماز اس طرح پڑھاتا تھا کہ پہلی دو رکعتوں میں دیر تک ٹھہرتا تھا اور آخر دونوں رکعتوں میں تخفیف کرتا تھا، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اے ابواسحاق! آپ کے بارے میں گمان غالب یہی ہے۔ پھر حضرت عمرؓ نے ان کے ساتھ ایک آدمی کو یا کئی آدمیوں کو کوفہ روانہ کیا جو اہل کوفہ سے حضرت سعدؓ کے بارے میں سوالات کر کے تحقیق کریں، انھوں نے کوفہ کی ایک ایک مسجد میں جا کر حضرت سعدؓ کے بارے میں تحقیق کی، اور اہل کوفہ حضرت سعدؓ کے اچھے کاموں کی تعریف کرتے رہے، یہاں تک کہ جب بنو ہشام کی مسجد میں گئے تو ایک شخص جن کو اسامہ بن قنادہ کہتے تھے اور جن کی کنیت ابوسعہ تھی۔ کھڑا ہوا اور کہا کہ جب آپ قسم دے کر پوچھتے ہیں تو بات یہ ہے کہ سعد جہاد کے لشکر کے ساتھ نہیں جاتے سال کی

تقسیم میں برابری نہیں کرتے اور فیصلہ میں انصاف نہیں کرتے۔ (یہ سن کر) حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ میں تو بخدا ضرور تمیں بددعا میں کروں گا کہ اے اللہ! اگر تیرا یہ بندہ جھوٹا ہے اور ریا کاری اور شہرت کے لیے کھڑا ہوا ہے تو اس کی عمر کو دراز فرما دے اور اس کے فقر کو طویل کر دے اور اس کو فتنوں کا نشانہ بنا دے۔ اور اس شخص سے جب بعد میں حال پوچھا جاتا وہ کہتا تھا کہ میں ایک عمر رسیدہ بتلائے فتنہ بوڑھا ہوں مجھے سعد کی بددعا لگ گئی۔ عبد الملک نے کہا کہ میں نے اس کو بعد میں دیکھا، بڑھاپے کی وجہ سے اس کی دونوں پلکیں اس کی آنکھوں پر آگری تھیں اور راستے میں لڑکیوں کا پیچھا کرتا تھا۔ یعنی اُن کو چھیڑتا تھا۔ حضرت عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اُس کی نماز نہیں ہوئی، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لائے تو ایک شخص مسجد میں داخل ہوا پھر اس نے نماز پڑھی، پھر آ کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا، آپ نے سلام کا جواب دیا اور فرمایا کہ لوٹ کر جاؤ پھر نماز پڑھو اس لیے کہ تمہاری نماز نہیں ہوئی چنانچہ وہ شخص لوٹ کر گیا اور اس نے بعینہ اسی طرح نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر آیا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا پھر آپ نے یہی فرمایا کہ لوٹ کر جاؤ پھر نماز پڑھو اس لیے تمہاری نماز نہیں ہوئی، یہ بات تین مرتبہ پیش آئی، تو اس شخص نے عرض کیا کہ قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے، میں اس سے اچھی نماز نہیں پڑھ سکتا آپ مجھے سکھادیں! تو آپ نے فرمایا کہ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اللہ اکبر کہو، پھر جو قرآن کریم آسانی سے پڑھ سکتے ہو یعنی یاد ہے اس کی قرأت کر دو پھر رکوع میں جاؤ۔ یہاں تک کہ رکوع کی حالت میں اطمینان ہو جائے پھر رکوع سے سر اٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ پھر سجدہ میں جاؤ یہاں تک کہ سجدے کی حالت میں اطمینان ہو جائے پھر سجدے سے سر اٹھاؤ یہاں تک کہ بیٹھنے کی حالت میں اطمینان ہو جائے پھر اپنی پوری نماز میں اسی طرح عمل کرتے رہو۔

مقصد ترجمہ

فرماتے ہیں کہ تمام نمازوں میں قرأت ضروری ہے، ہر شخص کے لیے ضروری ہے

ہر حال میں ضروری ہے امام کے لیے بھی اور مقتدی کے لیے بھی، سری نمازوں میں بھی اور جہری نمازوں میں بھی، سفر کی حالت میں بھی اور حضر کی حالت میں بھی نماز کے لیے قرأت ضروری ہے گویا یہ ترجمہ الباب ایک عام دعویٰ ہے، اور قرأت سے متعلق آنے والے ابواب اس کی تفصیل ہیں۔

بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخاری مطلق قرأت کو ضروری کہہ رہے ہیں اور فاتحہ وغیرہ فاتحہ سے اس ترجمہ میں بحث نہیں کر رہے ہیں، گویا ہماری موافقت کر رہے ہیں جبکہ وہ اس مسئلے میں ہمارے ساتھ نہیں ہیں وہ تو قرأت خلف الامام کے علم بردار ہیں، اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ جزء القراءۃ خلف الامام کے نام سے تحریر فرمایا ہے اور اس میں امکان کی حد تک زور صرف کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہب ہے تو یہی ہے اور اس کے خلاف جو کچھ ہے وہ یا تو ثابت نہیں یا بہت کمزور ہے۔ لیکن جب یہ مسئلہ صحیح بخاری میں آیا تو بڑی احتیاط سے کام لیا، امام بخاری کو اپنے مسلک کے مطابق کہنا چاہیے تھا۔ وحبوب الفاتحة للامام والماموم الخ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری بھی مسئلہ کی نزاکت کو سمجھ رہے ہیں کہ صاف کہنے کا موقع نہیں ہے، اس لیے ابہام سے کام لینا چاہیے ورنہ ان کے پیش نظر یہاں دو مسئلہ ہیں ایک قرأت خلف الامام کا مسئلہ اور دوسرے رکنیت فاتحہ کا، پہلے مسئلہ کے بارے میں تو انھوں نے فرمادیا القراءۃ للامام والماموم مقتدی کو امام کے ساتھ لے لیا کہ قرأت امام کے لیے بھی ضروری ہے اور مقتدی کے لیے بھی جبکہ یہ بات یہاں بھی واضح نہ ہو سکی کہ دونوں پر ایک ہی طرح کی قرأت ہے، فاتحہ بھی اور ضم سورت بھی یا ان دونوں میں کچھ فرق ہے کہ مقتدی پر صرف فاتحہ واجب ہو ضم سورت ضروری نہ ہو، اور دوسرے مسئلہ یعنی رکنیت فاتحہ کے سلسلے میں وہ بالکل خاموش گذر گئے، حالانکہ روایات باب میں وہ روایت بھی مذکور ہے جسے رکنیت فاتحہ کے سلسلے میں بڑے شد و مد سے پیش کیا جاتا ہے اور خود امام بخاری نے بھی جزء القراءۃ میں اس مسئلہ پر استدلال کرتے ہوئے پیش فرمایا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ امام بخاری یہاں جس چیز کی پردہ داری فرما رہے ہیں اس میں انصاف کے ساتھ غور کرنے والوں کے لیے بہت کچھ موجود ہے۔ اصل مسئلہ کی وضاحت سے بچتے ہوئے امام بخاری نے ترجمہ الباب کے الفاظ میں جو بات

کہی ہے وہ کئی اجزاء سے مرکب ہے اور ان کا قدر مشترک یہ ہے کہ ہر طرح کی نماز میں ہر حال میں قرأت ضروری ہے اور اس کے لیے امام بخاری نے دلیل بھی مرکب پیش کی ہے، ہر ہر روایت میں تمام اجزاء نہیں ہیں بلکہ مجموعہ روایات سے دعویٰ ثابت ہوگا۔ ہم اصل موضوع پر بعد میں کچھ گفتگو کریں گے، پہلے بخاری کی ذکر فرمودہ روایات کی تشریح اور ان سے بخاری کے مقصد کو ثابت کرنے کا طریقہ معلوم کر لیا جائے۔

تشریح حدیث اول

حضرت جابر بن سمرہؓ جو حضرت سعد بن ابی وقاص کے بھانجے ہیں بیان کرتے ہیں کہ کوفہ کے کچھ لوگوں نے حضرت عمرؓ تک، حضرت سعد بن ابی وقاص کی شکایتیں پہنچائیں اور حد ہو گئی یہاں تک کہہ دیا کہ صحیح طور پر نماز پڑھانا بھی نہیں جانتے۔

حضرت سعدؓ، عشرہ مبشرہ میں ہیں اللہ کے راستے میں تیر اندازی کرنے والے پہلے مسلمان ہیں بدر اور دیگر غزوات میں شریک رہے ہیں، ہمیشہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے محافظ دستہ میں شامل رہا کرتے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر انھیں اللھم سدد مسہمہ واجب دعوتہ کی دعا دی تھی، اس لیے مستجاب الدعوات ہیں، حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں جب کوفہ کو منصوبے کے ساتھ آباد کیا گیا تو سعد بن ابی وقاص کو اس کا امیر مقرر کیا گیا اور کئی سال تک مسلسل وہاں کے امیر رہے اور کوفہ کی آبادی، نیز اس کی تعمیر و ترقی میں ان کا بڑا ہاتھ ہے کتنی عجیب بات ہے کہ حضرت سعدؓ کوفہ کی عظمت کو دوبالا کر رہے ہیں اور چند لوگ اسی زمانے میں متعدد شکایتیں پہنچانے پر لگے ہوئے ہیں، بعض کا روایت میں تذکرہ آ رہا ہے۔

فعلزلہ عمر الخ شکایات پہنچیں تو حضرت عمرؓ نے حضرت سعد کو معزول کر دیا، معلوم ہوا کہ اگر مصلحت کا تقاضہ ہو تو تحقیق حال، یا الزام ثابت ہونے سے پہلے معزول کرنا بھی جائز ہے، مصلحت یہ ہو سکتی ہے کہ اگر یہ وہاں حاکم رہیں گے تو شکایات بڑھ سکتی ہیں، فتنہ پیدا ہو سکتا ہے وغیرہ، نیز یہ کہ شکایات کی تحقیق کا معتبر طریقہ بھی یہی ہے کہ حاکم کو تبدیل کر دیا جائے تاکہ بیان دینے والے بے خوف ہو کر زبان کھول سکیں، یہاں ایسا ہی ہوا کہ

حضرت عمرؓ نے، حضرت سعدؓ کو الگ کر دیا، پہلے تو حضرت سعدؓ کو بلایا اور ان سے معلوم کیا کہ آپ کے بارے میں یہ شکایت آئی ہے کہ آپ نماز ٹھیک طریقے پر نہیں پڑھاتے۔

حضرت سعدؓ نے اس کے جواب میں جو بیان دیا۔ اور اسی سے امام بخاری کا ترجمہ الباب بھی متعلق ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ میں نماز کے اندر پورے طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کی پیروی کرتا ہوں، اس میں کسی طرح کی کوئی کمی نہیں کرتا، مثال کے طور پر بتاتا ہوں کہ عشاء کی نماز چار رکعت ہے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے مطابق پہلی دو رکعتوں میں دیر تک ٹھہرتا ہوں اور آخر کی دو رکعتوں کو ہلکا رکھتا ہوں، مطلب یہ ہے کہ پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ ضم سورت بھی ہے اور آخری دو رکعتوں میں ضم سورت نہیں ہے۔

۱۳

اس سے ترجمہ الباب کا ایک جز، یعنی قرأت علی الامام ثابت ہو گیا، مقتدی پر قرأت کے وجوب یا جواز کے لیے روایت میں کوئی بات نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ اور ثابت ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر رکعت میں قرأت فرماتے تھے اور یہ کہ بعض نمازوں میں جبر تھا اور بعض میں سر تھا لیکن یہ کہ ایسا کرنا واجب یا سنت ہے تو اس کے لیے بھی روایت میں کوئی صراحت نہیں ہے ہاں اتنا کہا جاسکتا ہے کہ آپ کا یہ عمل موافقت کے ساتھ تھا اس لیے اس سے وجوب کی طرف اشارہ ہو گیا۔

ذاک الظن بک حضرت عمرؓ نے فرمایا، آپ کے بارے میں ہمارا گمان بھی یہی ہے، یعنی ہمیں اطمینان ہے، حضرت عمرؓ نے بعد میں ایک موقع پر اس سلسلے میں یہ بھی فرمایا ہے فانی لم اعزله من عجز ولا خیانة کہ میں نے حضرت سعدؓ کو کسی کوتاہی میں یا خیانت کی وجہ سے معزول نہیں کیا آپس کی اور نجی معاملات کی بات تو یہ ہوئی لیکن شکایات کے ازالہ کے لیے باقاعدہ تحقیق بھی ضروری ہے۔

فارسل معہ الح چنانچہ تحقیق احوال کے لیے چند آدمیوں کو حضرت سعدؓ کے ساتھ کوفہ روانہ فرمایا، ان لوگوں نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ کوفہ کی تمام مسجدوں میں پہنچے کہ وہاں تمام مسلمانوں کا اجتماع ہوتا ہے اور حضرت سعدؓ کی تمام شکایات کے بارے میں دریافت کیا کہ آپ لوگوں نے ان کو کیسا پایا؟ ہر جگہ حضرت سعدؓ کی تعریف سی سی کہ آپ بڑے اچھے

ہیں اور وہ تمام باتیں جنہیں شریعت میں ”معروف“ کہا جاتا ہے ان میں پائی جاتی ہیں، یہاں تک کہ جب نبو عیس کی مسجد میں پہنچے تو ایک شخص نے جس کی نیت ابوسعہ اور نام اسامہ بن قتادہ تھا۔ یہ بیان دیا۔

اما اذا نشدتنا الخ مراد یہ ہے کہ دوسرے لوگوں نے جو تعریف کی باتیں کہی ہیں اس کے تو وہ ذمہ دار ہیں مگر آپ قسم دے کر پوچھ رہے ہیں تو کہنا پڑتا ہے کہ حضرت سعدؓ کے بارے میں پہلی بات یہ ہے کہ وہ جہاد کے لشکروں میں دوسروں کو روانہ کر دیتے ہیں اور خود شریک نہیں ہوتے، یہ کیا بات ہوئی؟ بزدلی کا الزام اور شجاعت کی نفی ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ مال کی تقسیم انصاف کے ساتھ نہیں کرتے، جنبہ داری کرتے ہیں۔ یہ دیانت پر اعتراض ہوا کہ اپنوں کو دیتے ہیں یا خود زائد رکھ لیتے ہیں اور تیسری بات یہ کہ فیصلہ انصاف کے ساتھ نہیں کرتے اور رعایت سے کام لیتے ہیں، یہ عدالت پر حملہ ہوا، خلاصہ یہ ہوا کہ اس شخص نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ پر تین طرح کے اثرات عائد کئے ایک کا تعلق شجاعت کی نفی سے تھا جو قوت غضب کے کمال و اعتدال کا نام ہے، دوسرے کا تعلق دیانت و عفت کی نفی سے تھا جو قوت شہوانیہ کے کمال و اعتدال کا نام ہے اور تیسرے کا تعلق حکمت و عدل کی نفی سے تھا جو قوت عاقلہ کے کمال و اعتدال کا نام ہے، گویا اس شخص نے حضرت سعد کے تینوں اخلاقی فضائل و کمالات کا سرے سے انکار کر دیا۔ جب کہ وہ ان تمام عیوب سے بڑی تھے اور تمام ان کمالات کے حامل تھے جن کی مذکورہ شخص نے نفی کی، یہ سن کر حضرت سعدؓ کو غصہ آ گیا اور آنا بھی چاہیے تھا کہ وہ اتنی بے سرو پا باتیں کہہ گیا، بعض روایات میں ہے فعضب سعد، اور بعض میں ہے اعلیٰ تشجع؟ افسوس ہے کہ تم میرے بارے میں اتنی دیدہ دلیری کر رہے ہو؟

اما والله لا دعون الخ حضرت سعدؓ کو غصہ آیا اور انہوں نے الزام عائد کرنے والے کو تین بد دعائیں دیں، لیکن کتنی حیرت اور کتنے انصاف کی بات ہے کہ غصہ کی حالت میں پوری احتیاط ملحوظ ہے، بد دعا کو دو باتوں پر معلق کر رہے ہیں کہ پروردگار اگر یہ شخص جھوٹ بول رہا ہے اور اگر اس کے پیش نظر دنیوی اغراض ہیں تو میں اس کے عائد کردہ تین الزامات کے بقدر تیری بارگاہ میں تین باتیں عرض کرتا ہوں، یہ کہتا ہے کہ میں لشکر میں نہیں

جاتا، مجھے جان پیاری ہے اور میں طویل زندگی کا خواہش مند ہوں، میں اس کے بارے میں یہ دعا کرتا ہوں کہ اس کی عمر کو دراز کر دے، یعنی اس کو قویٰ کی کمزوری کے ساتھ اذیل العمر تک پہنچا دے، یہ شخص الزام عائد کرتا ہے کہ میں مال کی تقسیم میں برابری نہیں کرتا اور گویا میں مال کا طلب گار ہوں الہی اگر یہ شخص جھوٹ بول رہا ہے تو اس کے فقر کو طویل کر دے، یہ شخص مجھ پر یہ عیب لگاتا ہے کہ میں انصاف سے کام نہیں لیتا جنبہ داری کرتا ہوں گویا میں مسلمانوں کے نزاعی معاملات میں تصفیہ کرنے کے بجائے فتنے پیدا کرتا ہوں الہی اگر یہ جھوٹ بول رہا ہے تو اس کو فتنوں میں مبتلا کر دے۔

حضرت سعد بن ابی وقاص مستجاب الدعوات تھے، تینوں بددعائیں قبول ہو گئیں، اس شخص کی عمر بھی طویل ہوئی، فقر اور فتنہ میں بھی مبتلا ہوا، تاجینا بھی ہو گیا تھا اور مانگتا پھرتا تھا۔ اس سے کوئی پوچھتا کہ کیا حال ہے؟ تو کہتا تھا کہ حضرت سعدؓ کی بددعا کھ گئی؟ بوڑھا ہوں، عمر رسیدہ ہوں، مبتلائے فتنہ ہوں وغیرہ۔ عبد الملک کہتے ہیں کہ میں نے اس شخص (ابو سعدہ) کو اس حال میں دیکھا کہ بڑھا پے کی وجہ سے اس کی آنکھ کی ابرو نیچے لٹک گئی تھی اور راستے میں چلتے ہوئے عورتوں کو جھینرتا تھا۔

پہلی روایت تم ہو گئی، اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ امام قرأت کرے گا۔ مقتدی یا منفرد کا اس میں کوئی ذکر نہیں، البتہ روایت سے متعدد فوائد مستنبط ہوتے ہیں، مثلاً یہ کہ ظالم کے لیے بددعا کرنا جائز ہے، اور یہ کہ اہل اللہ سے دل میں کدورت رکھنا تباہی کا سبب ہوتا ہے، اور شاید حضرت سعدؓ نے بددعا دے کر اس ظالم کو آخرت کے عذاب سے بچایا ہے کہ اس کے ان بُرے اعمال کی دنیا ہی میں سزا مل جائے اور وہ آخرت کی گرفت سے بچ جائے۔ واللہ اعلم

تشریح حدیث دوم

دوسری روایت حضرت عبادہ بن صامت کی ہے جسے رکنیت فاتحہ اور قرأت خلف الامام کے ثبوت کے لیے بڑے اعتماد کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے، روایت میں ہے کہ جس نے فاتحہ الکتاب کو نہیں پڑھا تو اس کی نماز ہی نہیں ہوئی۔

مقصود ترجمہ کی وضاحت میں بیان کیا گیا تھا کہ امام بخاریؒ کے پیش نظر دو مسئلے ہیں، ایک

رکعت فاتحہ اور دوسرے قرأت خلف الامام، اس روایت سے پہلے مسئلہ پر استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ یہاں لاصلوۃ الخ فرمایا گیا ہے، لائے نفی جنس حقیقت کے انتفاء کا تقاضہ کرتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر حقیقت صلوۃ ہی متحقق نہ ہوگی اور رکعت کے یہی معنی ہیں۔

دوسرے مسئلہ پر استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ روایت میں دو جگہ عموم ہے ایک لاصلوۃ میں، کہ نکرہ، نفی کے تحت عموم کا فائدہ دیتا ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ نماز امام اور منفرد کی ہوا مقتدی کی، نیز جہری ہو کہ سزی، سفر کی ہو یا حضر کی قرأت فاتحہ کے بغیر اس کا وجود ہی نہیں، اور دوسرا عموم لمن لم یقرء کے کلمہ من میں کہ نمازی کوئی بھی ہو، امام، یا مقتدی، فاتحہ کی قرأت کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

دوسرے مسئلہ پر تو گفتگو تینوں روایات کی تشریح کے بعد کی جائے گی، البتہ پہلے مسئلہ یعنی رکعت فاتحہ کے سلسلے میں یہیں یہ بات عرض کر دی جائے کہ امام شافعی رکعت کے قائل ہیں، امام مالک کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، دوسری روایت میں وہ فاتحہ اور ضم سورت دونوں کی رکعت کے قائل ہیں، امام احمد مشہور قول میں شوافع کے ساتھ ہیں اور دوسرا قول حنفیہ کے مطابق ہے۔

رکعت فاتحہ کے سلسلے میں ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی حضرت عبادہ کی روایت ہے جس میں لاصلوۃ لمن الخ فرمایا گیا ہے، استدلال کا طریقہ ذکر کیا جا چکا ہے، حنفی کی دلیل قرآن کریم کی آیت فافروا ما تيسر من القرآن ہے جس سے مطلق قرأت کی رکعت ثابت ہوتی ہے، نیز مسی فی الصلوۃ کی صحیح روایت جو اسی باب میں مذکور ہے، جس میں ہم اقرا ما تيسر معك من القرآن فرمایا گیا ہے اس سے بھی مطلق قرأت کی رکعت کا ثبوت ہو رہا ہے، گویا قرآن کریم کی آیت جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالہ ہے۔ مطلق قرأت کو فرض قرار دے رہی ہے اور حضرات شوافع حضرت عبادہ کی روایت لاصلوۃ الخ سے جو خبر واحد ہے اور ظنی الثبوت و ظنی الدلالہ ہے۔ قرآن کریم کے عموم کی تخصیص کر رہے ہیں اور ایسا کرنا حضرات حنفیہ کے مقرر کردہ اصول کے خلاف ہے۔

بعض حضرات کی طرف سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ حدیث لاصلوۃ الخ خبر واحد نہیں خبر مشہور ہے جیسا کہ امام بخاری نے جزء القراءة میں ارشاد فرمایا ہے اور خبر مشہور سے کتاب

اللہ کی تخصیص جائز ہے، لیکن علامہ یحییٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ اس روایت کو خبر مشہور قرار دینا جائز نہیں ہے خبر مشہور وہ ہے جسے عہد تابعین میں تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہو گیا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ یہ مسئلہ عہد تابعین میں اختلافی رہا ہے، اور اگر بالفرض اس کو خبر مشہور تسلیم کر بھی لیا جائے تو دوسری بات یہ ہے کہ کتاب اللہ کی تخصیص کے لیے خبر مشہور کا محکم ہونا ضروری ہے۔ محتمل سے کام نہیں چلتا اور یہاں یہ قوی احتمال موجود ہے کہ لاصلوۃ میں نفی کو حقیقت کے بجائے، کمال کی نفی پر محمول کیا جائے۔

(یہاں یہ بات ملحوظ رہے کہ حضرت عبادہ کی روایت میں لاصلوۃ کو نفی کمال پر محمول کرنے کی بات حنفیہ کے یہاں صرف اس صورت میں ہے جب تمام قرائن سے صرف نظر کر کے صرف انہی الفاظ کے ظاہر پر انحصار کیا جائے جو بخاری کی روایت میں ہیں اور مراد یہ ہو کہ فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی جارہی ہے لیکن اگر دیگر قرائن کا لحاظ کر کے معنی کا تعین کیا جائے اور مراد یہ متعین کی جائے کہ فاتحہ اور سورت دونوں کے نہ پڑھنے کی صورت میں نماز کی نفی کی جارہی ہے تو اس صورت میں لاصلوۃ سے نفی ذات کو مراد لیا جائے گا۔)

اس احتمال کے قوی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی صحیح روایت نے نفی کمال کے معنی ہی کو راجح کر دیا ہے، جس میں ارشاد فرمایا گیا من صلی صلوۃ لم یقرء فیہا بام القرآن فہی خداح ثلثا غیر تمام (مسلم جلد ۱، ص ۱۶۹) جس نے نماز میں سورہ فاتحہ کو نہیں پڑھا اس کی نماز ناقص و ناتمام ہے۔

اس لیے حنفیہ نے تو قرآن و حدیث دونوں پر عمل کرتے ہوئے مطلق قرأت کو رکن اور فرض، اور سورہ فاتحہ کی قرأت کو واجب قرار دیا ہے کہ مطلق قرأت نہ کرے تو سرے سے نماز ہی نہیں ہوئی اور اگر قرأت کرے لیکن سورہ فاتحہ کو نہ پڑھے تو نماز ناتمام ہوئی، اور ترک واجب کی بنیاد پر نماز واجب الاعادہ قرار پائی، گویا پڑھی بے پڑھی برابر ہو گئی، اس لیے بعض حضرات نے اس کو تقریباً نزاع لفظی قرار دیا، لیکن واقعہ ایسا نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کی نظر دقیق ہے اور وہ تمام دلائل کو اپنی اپنی جگہ رکھنے میں زیادہ کامیاب ہیں۔

تشریح حدیث سوم

تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جو مستثنیٰ فی الصلوۃ کی روایت کے نام سے

مشہور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے اور بعض روایات میں ہے کہ آپ مسجد کے ایک گوشہ میں تشریف فرما تھے کہ ایک صاحب جن کا نام خلد بن رافع انصاری تھا، مسجد میں آئے، پہلے انھوں نے دو رکعت نماز ادا کی، ہو سکتا ہے کہ یہ نماز تحیۃ المسجد کی ہو یا اور کوئی نفل نماز ہو اور ممکن ہے کہ مسجد میں نماز ہو چکی ہو اور انھوں نے اپنی نماز ادا کی ہو، بہر حال انھوں نے انفرادی نماز پڑھی بعض روایات میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو دیکھتے رہے بروفقہ کے الفاظ ہیں، نماز کے بعد وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کر کے جانا چاہتے تھے کہ آپ نے سلام کے جواب کے ساتھ یہ فرمادیا کہ ارجع فصل الخ تمھاری نماز نہیں ہوئی دوبارہ نماز پڑھو، انھوں نے دوبارہ اسی طرح نماز پڑھی، آپ نے پھر لوٹا دیا، اسی طرح جب تین مرتبہ لوٹا دیا تو انھوں نے کہا والذی بعثک الخ یعنی میں قسم کھا کر عرض کرتا ہوں کہ میں اپنی دانست میں نماز کو اچھی طرح پڑھ رہا ہوں، میں اس سے بہتر نہیں جانتا، آپ تعلیم فرمائیں کہ کیا کوتاہی ہو رہی ہے؟ اس تفصیل سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جو کوتاہی ہو رہی تھی وہ ایسی نہیں تھی جس سے نماز باطل ہو جائے، کیونکہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک شخص پیغمبر علیہ السلام کے لوٹانے پر بار بار باطل عمل کرتا رہے اور آپ خاموشی اختیار کئے رہیں، اس کے عمل میں کچھ تو قابل قبول ہونے کی شان ہونی چاہیے، مثلاً یہ کہ وہ اصل ارکان و فرائض تو ادا کر رہا تھا اور واجبات میں کوتاہی ہو رہی تھی، بہر حال اس نے درخواست کی تو آپ نے فرمایا اذا قمت الى الصلوة الخ کہ جب تم نماز کا ارادہ کرو تو تکبیر تحریر کہو ثم اقرأ ما تبسرا الخ پھر قرآن کریم کا جو حصہ تمھارے لیے آسان ہو یعنی جو بھی یاد ہو، حدیث میں بعینہ وہی حکم دیا گیا ہے جو قرآن کریم میں ہے یعنی ثم اقرأ ام القرآن الخ یا الفاتحة وغیرہ نہیں فرمایا گیا بلکہ مطلق قرأت کا حکم دیا گیا ہے اب اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ ماتیسر سے مراد سورہ فاتحہ ہی ہے تو یہی کہا جائے گا کہ یہ تشریح تو آپ خود کر رہے ہیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ماتیسر ہی فرمایا ہے۔

اس کے بعد آپ نے رکوع و سجود اور ان میں تعدیل ارکان کی اہمیت کو بیان فرمایا کہ اسی کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے نماز کا اعادہ کرایا جا رہا تھا پھر آپ نے فرمایا و افعل فی صلوتک کلھا کہ اپنی پوری نماز میں مذکورہ ہدایات کی پیروی کرتے رہو۔ صلوتک سے

یہاں بہ ظاہر وہی نماز مراد ہوگی جو مخاطب کی طرف منسوب ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ نماز انفرادی تھی، اس سے معلوم ہوا کہ منفرد کے لیے نماز میں قرأت ضروری ہے۔

امام بخاری کے استدلال کا خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ امام بخاری کا ترجمہ الباب نماز میں قرأت کے وجوب سے متعلق کئی اجزاء پر مشتمل تھا اور ان اجزاء کو ثابت کرنے کے لیے امام بخاری نے جو تین روایات پیش کی ہیں ان میں پہلی روایت کا تعلق صرف امام سے ہے اور تیسری کا صرف منفرد سے، البتہ حضرت عبادہ بن صامت کی دوسری روایت میں گو کہ امام، منفرد اور مقتدی میں سے کسی کی صراحت نہیں، لیکن اس کی تعبیر کے عموم میں بہ ظاہر مقتدی کو بھی داخل مانا جاسکتا ہے، اس لیے قرأت خلف الامام کے مسئلہ پر جو بخاری کے ترجمہ الباب کے کئی اجزاء میں سب سے اہم جز ہے صرف دوسری روایت سے استدلال ممکن ہے اس لیے اس روایت سے قرأت خلف الامام کے مسئلہ پر کئے گئے استدلال کا جائزہ لینا ضروری ہے کہ مقتدی اس کے عموم میں داخل ہے یا نہیں؟ لیکن اس مسئلہ کو شروع کرنے سے پہلے فقہاء کے مذاہب کا بیان کر دینا مناسب ہے۔

بیان مذاہب ائمہ

حنفیہ کا مذہب ہے کہ نماز جہری ہو یا سری، امام کے پیچھے مقتدی کا قرأت کرنا جائز نہیں، البتہ بعض کتابوں میں امام محمد کی طرف یہ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے کو احتیاط کے طور پر مستحسن کہتے ہیں لیکن امام محمد کی موطا اور کتاب الآثار میں اس کے خلاف ہے اس لیے ابن ہمام نے لکھا ہے الاصح ان قول محمد کقولہما امام مالک اور احمد کے نزدیک جہری نمازوں میں مقتدی کو قرأت کی اجازت نہیں اور مفتی ابن قدامہ میں هذا احد قولی الشافعی کہ امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول مالکیہ اور حنابلہ کے موافق ہے، نیز مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں سری نمازوں میں گو مقتدی کو سورہ فاتحہ پڑھنے کی اجازت ہے مگر پڑھنا واجب کسی کے نزدیک نہیں ہے بلکہ مالکیہ کی کتابوں میں اس طرح

کی صراحت ہے فان ترک القراءة فلا شئی علیہ لان الامام یحملہا کہ اگر سری نماز میں مقتدی نے قرأت نہیں کی تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ امام اس ذمہ داری کو پورا کر رہا ہے، البتہ امام احمد کے یہاں جہری نمازوں میں بھی اگر مقتدی دوری کی وجہ سے امام کی قرأت کو سن نہ پا رہا ہو تو قرأت کی اجازت ہے، واجب یہاں بھی نہیں ہے، گویا یہ تینوں امام مقتدی کے باب میں ایک ہی انداز اختیار کئے ہوئے ہیں۔

البتہ امام شافعیؒ کی طرف مشہور قول کے مطابق یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ نماز جہری ہو یا سری مقتدی پر قرأت واجب ہے ”مختصر مرنی“ اور ”مہذب“ میں وجوب ہی کی بات نقل کی گئی ہے امام بیہقی وغیرہ نے اسی کو امام شافعی کا قول جدید قرار دیا ہے، لیکن امام شافعی کی کتاب الام سے اس کی تائید نہیں ہوتی، کتاب الام کے کتب قدیمہ یا جدیدہ میں ہونے کے سلسلے میں شوافع میں دونوں طرح کی باتیں ملتی ہیں۔ امام الحرمین نے اس کو امام شافعیؒ کی کتب قدیمہ میں شمار کیا ہے لیکن یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، کیونکہ کتاب الام، امام شافعی کے معر منتقل ہونے کے بعد کی تصنیف ہے، اور مصر جانے کے بعد کی کتابیں کتب جدیدہ کہلاتی ہیں، اسی لیے جلال الدین سیوطی نے اس کو کتب جدیدہ میں شمار کیا ہے۔

کتاب الام میں ایک جگہ امام شافعیؒ نے امام اور منفرد کے بارے میں یہ حکم بیان فرمایا کہ ان پر ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب ہے، پھر اس کے بعد فرمایا و ساد کر الماموم ان شاء اللہ تعالیٰ کہ مقتدی کا حکم بعد میں بیان کیا جائے گا (کتاب الام جلد ۱، ص ۹۳) پھر اختلاف عنی و عبد اللہ بن مسعود کے تفصیلی ابواب میں کتاب الام (جلد ۷، ص ۱۵۳) میں مقتدی کے بارے میں یہ تحریر فرمایا کل صلوۃ صلیت خلف الامام و الامام یقرء قرأتہ لا یسمع فیہا قرء فیہا، ہر وہ نماز جو امام کے پیچھے پڑھی جائے اور امام ایسی قرأت کر رہا ہو جو سنی نہ جاتی ہو تو مقتدی اس نماز میں قرأت کرے گا (کتاب الام جلد ۷ ص ۱۵۳) اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ امام جہری نماز میں ہو اور مقتدی قرأت سن رہا ہو تو اس کو قرأت نہیں کرنی چاہیے، لیکن کتاب الام کی ان تصریحات کے باوجود شوافع کا مسلک مختار یہی ہے کہ مقتدی پر بھی تمام رکعات میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے، شرح مہذب میں ہے ان مذهبنا و حوب قراءة الفاتحة على الماموم في كل الركعات من

الصلوة السوية والجهرية، هذا هو الصحيح عندنا بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ وفات سے دو سال پہلے تک امام شافعی جہری نمازوں میں قرأت کی اجازت نہ دیتے تھے، بعد میں قرأت خلف الامام کے قائل ہو گئے گویا امام شافعی کی رائے بدل گئی، لیکن امام شافعی کے تلامذہ میں اتفاق رائے نہیں ہے اس لیے یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے زمانے میں وجوب کی بات محقق نہ ہو اور نیچے آ کر تشدد اختیار کر لیا گیا ہو، دیکھئے امام احمد سے منقول ہے۔ ما سمعنا احدا من اهل الاسلام يقول: ان الامام اذا جهر بالقراءة لاتجزى صلوة من خلفه اذا لم يقرء (المغنی جلد ۲، ص ۲۶۲) ہم نے اہل اسلام میں سے کسی کو بھی اس بات کا قائل نہیں پایا کہ جہری نماز میں مقتدی قرأت نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہوگی۔ امام احمد کی اس بات سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ان کی نظر میں امام شافعی کا قول وجوب کا نہیں ہے ورنہ وہ اتنا عام دعویٰ نہ کرتے۔ اس لیے یہ بات قرین قیاس ہے کہ امام شافعی اور ان کے تلامذہ کے دور میں شاید یہ محقق نہیں تھا کہ جہری نماز میں قرأت خلف الامام کو واجب قرار دیا جائے یا مستحب، مگر بعد میں وجوب کے قول کو ترجیح دے دی گئی۔

علامہ ابن تیمیہ نے بھی فتاویٰ میں امام احمد کی طرف سے جہری نماز میں قرأت کے عدم وجوب پر اجماع نقل کیا ہے، ذمہ داری ان پر ہے الفاظ یہ ہیں و ذکر (الامام احمد) الاجماع علی انه لاتجب القراءة علی المأموم حال الجهر (فتاویٰ ابن تیمیہ جلد ۲۳ ص ۲۶۹) نیز دوسری جگہ اپنے طور پر مازاد علی الفاتحة کے سلسلے میں عدم وجوب پر اجماع، اور فاتحہ کے سلسلے میں عدم وجوب کو جمہور سلف کا قول قرار دیا ہے۔ اور امام کے جہر کرنے کی حالت میں قرأت کو منکر اور کتاب و سنت کے خلاف کہا ہے، کہتے ہیں والامر بامتناع قراءة الامام والانصات له مذکور فی القرآن وفي السنة الصحيحة وهو اجماع الامة فيما زاد علی الفاتحة وهو قول جماهير السلف من الصحابة وغيرهم فی الفاتحة وغيرها وهو احد قولی الشافعی واختاره طائفة من حذاق اصحابه كالرازي وابی محمد بن عبد السلام فان القراءة مع جهر الامام منكر مخالف للكتاب والسنة.

مذہب کا خلاصہ انصاف کی رو سے یہ ہوا کہ حضرات ائمہ اقتداء کے مسئلہ کو الگ اور امامت و انفراد کے مسئلہ کو الگ دیکھ رہے ہیں، گویا شریعت کی نظر میں یہ دو مستقل باب ہیں جنہیں الگ الگ قائم کیا گیا ہے، کیونکہ امام اعظم، امام مالک اور امام احمد کے یہاں تو جہری نماز میں مقتدی پر قرأت نہیں ہے اور امام شافعی نے بھی کتاب الام میں یہی فرمایا ہے کہ وہ اقتداء کے مسئلہ کو الگ بیان کریں گے، پھر یہ کہ مندرجہ بالا معروضات سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ امام شافعی اور ان کے تلامذہ کے عہد میں قرأت خلف الامام کے وجوب کی بات محقق نہیں تھی۔

اس سلسلے میں ائمہ متبعین کے مذاہب کی تفصیل تو وہ ہے جو عرض کی گئی، لیکن یہاں پر امام ترمذیؒ نے کمال کر دیا کہ قرأت خلف الامام کے سلسلے میں امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کو ایک طرف دکھلایا اور اہل کوفہ کو دوسری طرف، گویا کشیر سواد مطلوب ہے، حالانکہ اس کا موقع نہیں تھا کیونکہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ جہری نماز میں تو ترک قرأت کے قائل ہیں اور سری میں بھی قرأت کو واجب نہیں کہتے۔ واللہ اعلم

صحابہ تابعینؓ اور دیگر اہل علم کا مسلک

یہ تو تھا ائمہ متبعینؓ کے مذہب کا بیان، ان کے علاوہ صحابہ تابعینؓ اور دیگر اہل علم اور فقہاء اسلاف کا کیا مسلک ہے تو اس سلسلے میں امام احمدؒ کا قول نقل کیا جا چکا ہے جس کا حاصل یہ تھا کہ امام احمدؒ کے علم میں مقتدی پر وجوب قرأت کا اہل اسلام میں کوئی بھی قائل نہیں، اور اس قول کے بعد یہ تفصیل بھی مذکور ہے:

قال (احمد) هذا النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ والتابعون وهذا مالک فی اہل الحجاز وهذا الشوری فی اہل العراق وهذا الاوزاعی فی اہل الشام وهذا الليث فی اہل مصر ما قالوا الرجل صلی خلف الامام وقرأ امامہ ولم یقرأ هو، صلواتہ باطلۃ۔ (المختار جلد ۲، ص ۲۶۲)

امام احمدؒ نے فرمایا کہ یہ ہیں رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم، اور یہ ہیں آپ کے صحابہ اور صحابہ کے تابعین اور یہ ہیں اہل حجاز میں امام مالک، اور یہ ہیں اہل عراق میں سفیان ثوری،

اور یہ ہیں اہل شام میں امام اوزاعی، اور یہ ہیں اہل مصر میں امام لیث، ان میں سے کوئی بھی مقتدی کے بارے میں۔ جب امام قرأت کرے اور مقتدی قرأت نہ کرے۔ یہ نہیں کہتا کہ اس کی نماز باطل ہے۔

امام احمد کا یہ ارشاد صاف بتلا رہا ہے کہ انھوں نے جو ایک عام دعویٰ کیا تھا کہ اہل اسلام میں کوئی بھی مقتدی پر وجوب قرأت کا قائل نہیں، وہ کوئی سرسری بات نہیں ہے بلکہ انھوں نے یہ بات رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت، صحابہ و تابعین کے اقوال و تعامل اور مشہور بلاد اسلامیہ کے فقہاء، رام کے مسلک مختار کی تحقیق کے بعد ارشاد فرمائی ہے۔

پھر صاحب مغنی موفق الدین ابن قدامہ کے شاگرد اور بھتیجے شمس الدین بن قدامہ نے شرح مقنع میں بعض صحابہ، تابعین اور فقہاء کے نام بھی اس طرح ذکر کئے ہیں، فرماتے ہیں۔

ولا تجب القراءة على المأموم هذا قول اكثر اهل العلم و ممن كان لا يرى القراءة خلف الامام على وابن عباس وابن مسعود وابو سعيد و زيد بن ثابت وعقبة بن عامر و جابر و ابن عمر و حذيفة بن اليمان و به يقول الثوري و ابن عيسى واصحاب الراي ومالك والزهري والاسود و ابراهيم وسعيد بن جبیر قال ابن سيرين لا اعلم من السنة القراءة خلف الامام.

(شرح مقنع جلد ۲، ص ۱۱)

اور مقتدی پر قرأت واجب نہیں ہے، اکثر اہل علم کا قول یہی ہے، اور جو اہل علم قرأت خلف الامام کے قائل نہیں تھے ان میں حضرت علی، حضرت ابن عباس، حضرت ابن مسعود، حضرت ابوسعید، حضرت زید بن ثابت، حضرت عقبہ بن عامر، حضرت جابر، حضرت ابن عمر، حضرت حذیفہ بن الیمان ہیں، اور اسی کے قائل سفیان ثوری، سفیان بن عیینہ، اصحاب رائے اور امام مالک، امام زہری، اسود، ایرائیم اور سعید بن جبیر ہیں، اور ابن سیرین نے فرمایا کہ قرأت خلف الامام کے سنت ہونے کو میں نہیں جانتا۔

"ممن كان لا يرى" کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ یہ واجب نہ کہنے والوں کی پوری فہرست نہیں ہے بلکہ ان میں سے چند اہم نام ذکر کر دیے گئے ہیں، نیز یہ کہ جس طرح امام احمد نے فرمایا تھا کہ قرأت خلف الامام کے وجوب کا عالم اسلام میں کوئی قائل نہیں۔ اسی طرح

محمد بن سیرین کے الفاظ سے واضح ہے کہ قرأت خلف الامام کا عمل خلاف سنت ہے۔

حضرت عبادہؓ کی روایت کے عموم سے استدلال

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جمہور صحابہ و تابعین کا مسلک قرأت خلف الامام کا وجوب یا استحسان نہیں ہے اور حدیث پاک کے پورے ذخیرے میں ایک صحیح روایت بھی ایسی نہیں جس میں قرأت خلف الامام کے وجوب کی صراحت ہو، البتہ بعض روایات کے اجمال اور عموم سے اس مسلک پر استدلال کیا گیا ہے، جن میں سب سے مضبوط روایت حضرت عبادہ بن صامت کی ہے۔ لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب اس میں دو جگہ عموم ہے ایک نکرہ نفی کے تحت ہے، جو ہر طرح کی نماز کو شامل ہے، دوسرے کلمہ من جو ہر نماز پر مشتمل ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی بھی نماز کی کسی بھی طرح کی نماز فاتحہ کے بغیر نہیں ہے۔ استدلال کرنے والوں کا دعویٰ ہے کہ اس عموم میں مقتدی بھی داخل ہے اور مقتدی کی نماز بھی فاتحہ کی قرأت کے بغیر صحیح نہیں ہے۔ اگر عموم کا یہ دعویٰ درست ہے تو ان لوگوں کے لیے استدلال کی گنجائش ہے اور اگر یہ دعویٰ ثابت نہیں ہوتا تو ان کی بات کمزور ہے، اب ہمیں انصاف کے ساتھ یہ دیکھنا ہے کہ اس روایت کے عموم میں مقتدی کو داخل ماننے کی بات میں کتنا وزن ہے؟

منصفانہ جائزے کی ضرورت اور اس کی بنیادیں

منصفانہ جائزے کی ضرورت اس لیے محسوس ہو رہی ہے کہ امام بخاری کی ذکر کردہ حضرت عبادہؓ کی روایت ”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ قرأت خلف الامام کے بارے میں نص نہیں ہے، کیونکہ اس میں نہ مقتدی کا تذکرہ ہے، نہ خلف الامام کی قید ہے، اس لیے قرأت خلف الامام کے مسئلہ پر استدلال کرنے والوں نے بھی اپنی بات مدلل کرنے کے لیے خارجی بحثوں سے کام لیا کہ یہاں کلمہ من عام ہے، اور یہاں نکرہ نفی کے تحت ہے وغیرہ۔ اگر خلف الامام کی صراحت ہوتی تو ان چیزوں کی ضرورت نہیں تھی بالکل اسی طرح اس روایت کو خلف الامام کے مسئلہ سے غیر متعلق کہنے والوں نے بھی مضبوط

خارجی قرائن ذکر کئے ہیں، اس لیے انصاف کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پاک کی مراد کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے کچھ بنیادیں قائم کر لی جائیں تاکہ صحیح موازنہ کرنے اور درست فیصلے تک پہنچنے میں آسانی ہو۔ زیر بحث مسئلہ کے لیے مندرجہ ذیل نقاط کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔

(۱) اس روایت کے دیگر طرق اور اس کے متابعات و شواہد سے حدیث کا کیا مفہوم متعین ہوتا ہے؟

(۲) اس روایت میں یہ سند صحیح آنے والے ”فصاعدا“ کے اضافہ کے بعد کا کیا مطلب منہیں ہوتا ہے؟

(۳) اس حدیث کے راویوں نے عام طور پر روایت کو کس معنی پر محمول کیا ہے؟

(۴) اس موضوع سے متعلق قرآن کریم میں کیا ارشاد فرمایا گیا ہے؟

(۵) رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضوع سے متعلق اس روایت کے علاوہ اور کیا ارشاد فرمایا ہے؟

(۶) رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے کس جانب کو ترجیح حاصل ہوتی ہے؟

(۷) صحابہ کرامؓ نے اس روایت سے کیا سمجھا ہے اور کیا عمل کیا ہے؟

(۸) موضوع امامت و اقتداء سے متعلق شریعت کی عام ہدایات کیا ہیں؟

اب ہم ذکر کردہ ان موضوعات سے متعلق گفتگو کو شروع کرتے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ تفصیلی جائزے کے لیے وقت درکار ہے، اس لیے ہر عنوان کے بارے میں اختصار کے ساتھ عرض کیا جائے گا۔

(۱) حضرت عبادہؓ کی روایت کے دیگر طرق

اس روایت کے بارے میں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ یہ دو طرح پر آئی ہے ایک مختصر اور ایک مفصل، صحاح کی مختصر روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں، مفصل روایت سنن میں یعنی ترمذی، ابوداؤد وغیرہ میں مذکور ہے، ابوداؤد کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

عن عبادۃ بن الصامت قال کنا خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

فی صلوٰۃ الفجر فقرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنقلت علیہ القراءة فلما فرغ قال لعلکم تقرأون خلف امامکم قلنا نعم ہذا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لاتفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بها۔ (ابوداؤد جلد ۱، ص ۱۲۲)

حضرت عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ ہم لوگ فجر کی نماز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کر رہے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی، تو قرأت میں آپ کو گرانی ہوئی جب آپ فارغ ہوئے تو فرمایا، کہ شاید تم لوگ اپنے امام کے پیچھے قرأت کر رہے تھے، ہم نے عرض کیا جی ہاں! بہت تیزی کے ساتھ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ نے فرمایا۔ قرأت نہ کیا کرو، البتہ صرف سورۃ فاتحہ پڑھ سکتے ہو اس لیے کہ جو سورۃ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی۔

نماز فجر ہی کے واقعہ میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال میں یہ ہے هل قرء معی احد منکم انفا (ترمذی ص ۱۷) کیا تم میں سے ابھی کسی نے میرے ساتھ قرأت کی ہے؟ فقال رجل نعم تو جواب میں صرف ایک شخص نے اعتراف کیا کہ جی! میں نے کی ہے۔ پھر بعض روایات میں منازعت بعض میں مخالفت کا ذکر ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تمہاری قرأت سے مجھے خلجان واقع ہونے لگا یا نماز میں کشمکش کی صورت پیدا ہوگئی۔ یہ اس روایت میں ذکر کردہ بعض الفاظ نقل کئے گئے ہیں۔ جن کی تشریح بعد میں کی جائے گی۔

حضرت شیخ الہند کا ارشاد

حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ایک مختصر بات ارشاد فرمائی تھی کہ حضرت عبادہ کی دو روایات ہیں۔ جن میں مختصر روایت صحیح ہے، مگر وہ قرأت خلف الامام کے بارے میں صریح نہیں ہے، اور سنن کی مفصل روایت ایک درجہ میں صریح ہے مگر صحیح نہیں جبکہ دعویٰ کے ثبوت کے لیے دونوں باتوں کا جمع ہونا ضروری ہے کہ روایت اپنے مدعا پر صریح بھی ہو اور صحیح بھی ہو۔ حضرت شیخ الہند کی بات بڑی مختصر اور پسندیدہ و جامع ہے۔

مختصر روایت مفصل کا جز ہے

حضرت شیخ الہند کا ارشاد بجا، اور قرأت خلف الامام ہ دعویٰ پیش کرنے والوں کے لیے مسکت جواب ہے کہ تم اپنے دعویٰ کے اثبات میں ناکام ہو، تم ہم سے صحیح اور صریح روایت طلب کرتے ہو، ہو سکے تو تم بھی اپنے مدعا کے لیے دونوں وصف کی حامل روایت پیش کرو یعنی جس کی صحت بھی مسلم ہو اور اس میں قرأت مقتدی کی صراحت بھی ہو۔

اور اصلی بات یہ ہے کہ اگرچہ محدثین کی اصطلاح کے مطابق یہ مستقل دو روایتیں ہیں، لیکن حقیقت ہے کہ روایت ایک ہی ہے، حافظ ابن حجرؒ کو بھی اس کا اعتراف ہے، حضرت گنگوہیؒ کا بھی یہی رجحان ہے یعنی مختصر روایت، کوئی مستقل روایت نہیں ہے بلکہ مفصل روایت کا ایک ٹکڑا ہے جسے الگ کر لیا گیا ہے اور اس کے عموم سے استدلال کیا جا رہا ہے جبکہ اصل مضمون یہ تھا کہ مفصل روایت میں یہ ٹکڑا سابق میں ذکر کردہ حکم کی علت کے طور پر لایا گیا تھا۔ لا تفعلوا الا بام الكتاب فانه لا صلوة لمن لم يقرء بها، مطلب یہ تھا کہ امام کے پیچھے قرأت مت کرو، اور اگر پڑھنا ہی چاہتے ہو تو اباحتِ مرجوحہ کے طور پر صرف فاتحہ کی اجازت ہے اور اس کی اجازت بھی اس لیے دی جا رہی ہے کہ اس کی بہت اہمیت ہے کہ امام اور منفرد کی نماز تو اس کے بغیر ہوتی ہی نہیں، نیز یہ کہ مقتدی کے پڑھنے کی صورت میں امام سے منازعت کا امکان بہت کم ہے۔

اس تشریح کے مطابق حضرت عبادہؓ کی روایت کا مقصد مقتدی کے لیے فاتحہ کے وجوب کا بیان نہیں، بلکہ مقتدی کو قرأت سے منع کرنا ہے، لیکن منع کے باوجود، اباحتِ مرجوحہ کے طور پر قرأت فاتحہ کی اجازت دی گئی ہے، پھر اس اجازت کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ فاتحہ کی مخصوص شان ہے اور وہ یہ کہ قرآن کی تمام سورتوں میں یہ امتیازی حیثیت صرف سورۃ فاتحہ کو دی گئی ہے کہ اس کی قرأت کو معین طور پر لازم کیا گیا ہے اور باقی سورتوں میں نمازی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ فاتحہ کے ساتھ جس سورت کو چاہے قرأت کے لیے منتخب کر لے۔

لیکن وجوب پر استدلال کرنے والوں نے مختصر روایت یعنی لا صلوة لمن لم يقرء الخ سے اس طرح استدلال کیا کہ کلمہ ”من“ عام ہے جس کے تحت تمام نمازیوں، امام منفرد

اور مقتدی کو سورۃ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ اور مفصل روایت سے استدلال اس طرح کیا کہ دیکھئے روایت میں مخاطب ہی مقتدیوں کو کیا گیا ہے اتقرءون خلف امامکم۔ پھر انہی کو مخاطب کر کے سورۃ فاتحہ کے پڑھنے کی تلقین کرتے ہوئے فسانہ لاصلوٰۃ لمن لم یقرء بھا فرمایا گیا ہے، اس لیے مقصد ثابت ہو گیا، لیکن یہ ان کی خوش فہمی ہے، غور کیا جائے تو اسی مفصل روایت سے قرأت کا وجوب تو درکنار، قرأت کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

مفصل روایت میں منع قرأت کے قرائن

جبکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ مختصر روایت مفصل روایت ہی کا آخری جز تھا، اور مفصل روایت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے روایت میں ذکر کردہ تمام مضامین کا احاطہ ضروری تھا۔ روایت میں متعدد ایسے قرائن موجود ہیں جن سے مقتدی کو قرأت سے باز رہنے کی تاکید سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً

(الف) پہلا قرینہ تو یہ ہے کہ پورے ذخیرہ احادیث میں ایسی ایک روایت بھی پیش نہیں کی جاسکتی جس میں پیغمبر علیہ السلام نے ابتدائی طور پر صراحت کے ساتھ مقتدی کو قرأت قرآن یا قرأت فاتحہ کا حکم دیا ہو، حضرت عبادہ کی زیر بحث روایت میں سوال و جواب کا انداز بھی یہی بتا رہا ہے کہ کسی مقتدی کو پیغمبر علیہ السلام نے قرأت کا حکم نہیں دیا تھا، بلکہ مقتدیوں کا یہ عمل پیغمبر علیہ السلام کے علم میں بھی نہیں تھا، بعض مقتدیوں نے اتفاقاً اپنے طور پر یہ عمل اختیار کر لیا، منازعت اور خلجان کی صورت پیدا ہو گئی تو آپ نے باز پرس فرمائی، کیا تم امام کے پیچھے قرأت کر رہے ہو، اتقرءون خلف امامکم کے الفاظ صاف بتا رہے ہیں کہ امام کے پیچھے مقتدی کو قرأت کا حق نہیں ہے، اور جس نے بھی یہ عمل کیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناگواری کے ساتھ اس پر انکار فرمایا ہے۔

(ب) دوسرا قرینہ یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کا عمل تمام مقتدیوں کا ہرگز نہیں ہو سکتا، کیونکہ پیغمبر علیہ السلام کی تو کوئی ہدایت نہیں، اور معاملہ ہے عبادات کا، جس میں اپنی رائے سے کوئی کام نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عبادت کے اعمال شارع علیہ السلام کی طرف سے معین کئے جاتے ہیں، اسی لیے روایات میں سوال و جواب کے الفاظ پر غور کرنے سے یہ حقیقت

صاف ہو جاتی ہے کہ قرأت کا یہ عمل محدود ہے چند مقتدیوں کا ہے، بعض روایات کے الفاظ ہیں بل قرء معی احد منکم انفا (ترمذی و ابو داؤد) کیا میرے ساتھ ابھی تم میں سے کسی نے قرأت کی ہے، سوال سے سمجھا جاسکتا ہے کہ پیغمبر علیہ السلام جانتے ہیں کہ یہ عمل سب کا نہیں ہو سکتا، نہ ہے، احد، یا من احد کا لفظ ہے جو کمرہ غیر معین پر دلالت کرتا ہے، پھر جواب پر غور کیجیے، بعض روایات میں تو قال بعضهم نعم وقال بعضهم لا ہے۔ لیکن بعض روایات میں تو فقال رحل نعم یا رسول اللہ، اس روایت سے تو یہ معلوم ہوا کہ قرأت کرنے والا صرف ایک مقتدی تھا۔

(ج) تیسرا قرینہ یہ ہے کہ قرأت کرنے والے مقتدی بھی یہ سمجھ رہے ہیں کہ انھوں نے غلطی کی، وہ یہ نہیں کہتے کہ یا رسول اللہ! اس میں کیا مضائقہ ہے، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں ہذا یا رسول اللہ! یا رسول اللہ! قرأت تو کی ہے، مگر بڑی تیزی اور عجلت کے ساتھ منشا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی غلطی پر معذرت کریں۔ گویا وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم نے قرأت میں عجلت اختیار کر کے منزعہ سے اور ادا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کی خلاف ورزی سے بچنے کی کوشش کی ہے، اگرچہ یہ عذر حکم و رسل القرآن ترتیلا کے پیش نظر درست نہیں تھا، لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باز پرس کی تو انھوں نے یہ کہا کہ ہم نے استماع کا سلسلہ ختم نہیں کیا ہے، استماع کو بھی باقی رکھا اور جلدی جلدی قرأت کا عمل بھی کر لیا جسے ہم اپنے طور پر مستحسن سمجھ رہے تھے۔

ان قرآن کا حاصل یہ نکلا کہ پیغمبر علیہ السلام کے پیچھے اپنے طور پر قرأت کرنے والے مقتدیوں کی تعداد، محدود ہے چند بلکہ بعض روایات کی رو سے تو صرف ایک ہے اور جب باز پرس کی گئی تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم نے قرأت جلدی جلدی کی ہے، تاکہ ہمارے سننے میں اور امام کی قرأت میں نقصان واقع نہ ہو۔ ان کے جواب سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنی غلطی کا درپردہ اعتراف کر کے یہ توجیہ کر رہے ہیں کہ جلدی جلدی پڑھنے میں شاید غلطی میں تخفیف کا پہلو نکل آئے، پھر آپ نے کیا ارشاد فرمایا؟ انداز دیکھتے جائیے، کیا آپ نے جواب میں یہ فرمایا کہ تم نے اچھا کیا؟ نہیں! روایت میں موجود ہے لا تفعلوا الا بفتحہ الكتاب الخ مطلب یہ ہے کہ جب یہ لوگ ایک چیز کو امر خیر سمجھ کر بطور خود اختیار کر بیٹھے تو

پیغمبر علیہ السلام نے دفعۃً روکنے کے بجائے تدریجاً روکنا مناسب سمجھا اور فرمایا کہ اگر ایسا ہی ہے کہ تم بھی کچھ قرأت کرنا چاہتے ہو تو خیر سورۃ فاتحہ پڑھ لیا کرو یہ بات مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت سے بالکل واضح ہے جس میں فرمایا گیا فقال ان کنتم لابد فاعلمین فلیقرء احدکم فاتحة الكتاب بنفسه، یعنی اگر چاروں چار کچھ کرنا چاہتے ہو تو صرف سورۃ فاتحہ کو ترنیا دل ہی دل میں پڑھ لیا کرو۔ صاف ظاہر ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ میری طرف سے حکم نہیں کہ تم یہ کام کرو مگر تم نے شروع کر دیا ہے اور شروع کیا بر بنائے رغبت، کہ قرأت کے بغیر دل نہیں مانتا تو خیر صرف فاتحہ پڑھ سکتے ہو۔ حاصل یہ نکلا کہ ابتداءً مقتدی کو قرأت کی اجازت نہیں دی گئی بلکہ جب باز پرس کے بعد بعض حضرات کی شدید رغبت کا احساس ہوا تو ناپسندیدگی کے اظہار کے ساتھ اباحت موجودہ کے طور پر فاتحہ کی قرأت کی اجازت دے دی گئی، اس کو حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا ہے کہ نمی سے استثناء مفید اباحت ہوتا ہے، لیکن یہاں مضبوط قرائن کی بنیاد پر اس کو اباحت موجودہ ہی قرار دیا جائے گا۔ وجوب کے استنباط کا یہاں تک کوئی قرینہ نہیں ہے۔

کیا وجوب کا کوئی اور قرینہ ہے؟

البتہ شواہد اور زمانہ حال کے اہل حدیث کہہ سکتے ہیں کہ اگر حدیث کے الفاظ میں صرف لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب ہوتا آگے کچھ نہ ہوتا تو آپ کے ذکر کردہ قرائن کی بنیاد پر اباحت کی بات قابل قبول ہو سکتی تھی لیکن ذرا آگے دیکھئے، حدیث کے الفاظ ہیں فانہ لا صلوة لمن لم یقرء بہا، کہ جو فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز ہی نہیں ہوتی، یہ الفاظ، سابق میں ذکر کردہ حکم یعنی قرأت فاتحہ کی اجازت کی دلیل کے طور پر ارشاد فرمائے گئے ہیں، اور دلیل بتا رہی ہے کہ فاتحہ مقتدی کے حق میں بھی ضروری ہے یا فرض ہے۔ لیکن حقیقت کی تنقیح کے لیے حدیث پاک کے اس آخری جملہ پر کئی طرح غور کرنا ضروری ہے۔ مثلاً۔

(الف) دعویٰ اور دلیل میں مطابقت:

ہم عرض کریں گے کہ ہاں اس سے دھوکا ہو سکتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ کس دعوے کی دلیل ہے؟ ایک تو وہ دعویٰ ہے کہ جس کا پیغمبر علیہ السلام کے کلام میں کوئی ذکر یا

قرینہ نہ ہو اور جسے آپ خود قائم اور متعین کر لیں کہ مقتدی پر بھی فاتحہ فرض ہے اور پھر اس دعوے پر دلیل کو منطبق کریں، یہ بات تو قرین انصاف نہیں ہے۔

دوسرے وہ دعویٰ ہے جسے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے الفاظ سے سمجھا جائے پھر اسی کو دلیل پر منطبق کیا جائے تو یہ بات قرین انصاف اور معقول ہوگی، پیغمبر علیہ السلام کے کلام سے اباحت موجود کا دعویٰ مستبعد ہوا تھا کہ اگر تمہارا دل قرأت کے بغیر نہیں مانتا (ان کنتم لابد فاعلین الخ) تو صرف سورۃ فاتحہ کی اجازت ہے، یا یہاں لاتفعلوا الابفاتحة الكتاب فرمایا گیا ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے لاتدخلوا بیوت النسی الا ان یؤذن لکم (احزاب ۵۳) کہ پیغمبر علیہ السلام کے گھروں میں داخل نہ ہوا کرو ورنہ یہ کہ تم کو اجازت دے دی جائے، جیسے یہاں اجازت کے بعد داخل ہونا لازم نہیں صرف اباحت ہے، اسی طرح لاتفعلوا کی نفی کے بعد الابفاتحة الكتاب کا استثنا صرف اباحت بتا رہا ہے۔

اب بات یہ ہوئی کہ فسانہ لاصلوٰۃ الایہا، دلیل تو ہے، مگر دلیل وجوب فاتحہ کی نہیں اس لیے کہ وجوب کا دعویٰ سابق میں نہیں کیا گیا ہے، سابق میں دعویٰ اباحت کا بلکہ اباحت موجود کا ہے تو یہ اسی کی دلیل بنے گی۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب مقتدی کو قرأت سے منع کر دیا گیا، ناگواری ظاہر کی گئی تو سورۃ فاتحہ کو اباحت موجود کا درجہ دینا بھی محتاج دلیل ہو گیا یعنی جب امام کے پیچھے قرأت کی ضرورت نہیں رہی تو سورۃ فاتحہ کی کیا خصوصیت ہے کہ اس کو کسی بھی درجہ میں مباح قرار دیا جائے، چنانچہ فرمایا گیا کہ اس کی ایک ممتاز شان ہے کہ نماز میں فاتحہ علی سبیل التعمین مطلوب ہے جبکہ قرآن کی دوسری سورتوں کا یہ حکم نہیں، اسی مضمون کو حضرت عبادہ کی دارقطنی و حاکم وغیرہ کی ایک مرفوع روایت میں ان الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے ام القرآن عوض عن غیرھا ولبس غیرھا منها بعوض کہ سورۃ فاتحہ دیگر سورتوں کا بدل بن جاتی ہے لیکن کوئی دوسری سورت فاتحہ کا عوض نہیں بنتی۔

خلاصہ یہ ہوا کہ فسانہ لاصلوٰۃ الخ میں سورۃ فاتحہ کی خصوصیت اور امتیازی شان بیان کی گئی ہے تاکہ مقتدی و قرأت سے ممانعت کے باوجود، فاتحہ کے سلسلے میں دی گئی اباحت کا سبب معلوم ہو جائے جبکہ شوافع نے اس آخری جملے سے یہ سمجھ لیا کہ فاتحہ بحق مقتدی ضروری ہے، حالانکہ ضرورت اور وجوب سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔

(ب) لمن لم يقرأ کا مصداق کون ہے؟

دوسری بات یہ کہ حدیث میں فرمایا گیا ہے لمن لم يقرأ بها اس کا مطلب یہ ہے کہ شریعت نے جس نمازی کو قرأت فاتحہ کا مکلف بنایا ہے وہ قرأت نہ کرے، یعنی فاتحہ کو چھوڑ کر باقی پورا قرآن پڑھ جائے تو شریعت کی نظر میں اس کی نماز کا عدم اور واجب الاعادہ ہے، رہی یہ بات کہ قرأت فاتحہ کا مکلف کس کو بنایا گیا ہے تو یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس سلسلے میں کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا حق نہیں، یہ بات تو انھی سے پوچھنے کی ہے جنہوں نے لا صلوة لمن ائح فرمایا ہے جیسا کہ تمام اختلافی معاملات میں فان تنازعتم فی شئی فردوه الی اللہ والرسول (النساء ۵۹) کے مطابق خدا اور رسول خدا کی طرف رجوع کرنے کا حکم ہے، ہم نے رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ امام اور منفرد کو اس کا مکلف بنایا گیا ہے، مقتدی سے اس کا تعلق نہیں، مقتدی کے لیے تو حدیث صحیح میں فرمایا گیا ہے اذا قسروا فانصتوا اور قرآن کریم میں بھی اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کہہ کر مقتدی کو قرأت سے روکا گیا ہے، حضرت جابر سے ترمذی شریف میں اور طحاوی شریف میں روایت ہے من صلی رکعة لم يقرأ فیها بام القرآن فلم یصل الا ان یکون وراء الامام هذا حدیث حسن صحیح (ترمذی جلد ۱ ص ۱۷۱) الا ان یکون وراء الامام میں تصریح ہے کہ سورہ فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی مگر اس حکم کا تعلق مقتدی کے علاوہ دیگر نمازیوں سے ہے۔

ان روایات پر اور قرآن کریم کی آیت پر بحث تو بعد میں ہوگی، مگر ان باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت میں انفراد، امامت اور اقتداء کے ابواب الگ الگ ہیں، حضرت عباد کی روایت میں لمن لم يقرأ کو عام قرار دے کر مقتدی کو اس کے تحت داخل کرنا، ایک باب کے احکام کو دوسرے باب پر نافذ کرنے کے مرادف ہے۔

شریعت میں اس کی متعدد نظیریں ہیں، مثلاً بیع ہے شریعت نے اس کے اصول مقرر فرمائے ہیں لیکن بیع سلم کو اس سے مستثنیٰ کر کے مستقل حیثیت دی گئی ہے، اب اگر کوئی بیع سلم پر مطلق بیع کے احکام نافذ کرے تو بیع سلم ختم ہو جائے، اسی طرح شریعت میں ایک اصول مقرر ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر کسی کی ملک میں تصرف کرنا جائز نہیں، لیکن

شفعہ کو الگ حیثیت دی گئی ہے، ایک شخص نے مکان خریدنا بیع تمام ہوگئی وہ مالک ہو گیا، لیکن دوسرا آدمی شفعہ کے حق کی بنیاد پر زبردستی دوسرے کے حق میں تصرف کا دعوے دار ہو گیا، یہی کہا جائے گا کہ شریعت نے دو الگ الگ ابواب قائم کئے ہیں اور ایک باب کے احکام دوسرے باب پر نافذ کرنا شریعت کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرنا ہے، اسی طرح اقتداء کا باب بالکل الگ ہے اور حدیث کے الفاظ لمن لم یقرء بها کی تشریح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کردہ احکام کے مطابق یہی ہے کہ مقتدی سے قرأت فاتحہ کا تعلق نہیں۔

(ج) مقتدی کے قاری ہونے کا مطلب

تیسری بات یہ ہے کہ حدیث میں جو لمن لم یقرء فرمایا گیا ہے تو آپ نے یہ کیسے سمجھا کہ استماع وانصات کے حکم کی تعمیل کرنے والا مقتدی قاری نہیں ہے؟ ظاہر ہے آپ کا یہ سمجھنا معنی لغوی کی بنیاد پر ہے کہ قاری وہ ہے جو قرأت کرے، ہم عرض کریں گے کہ امور شرعیہ میں معنی لغوی پر اعتماد بھی اگرچہ صحیح ہے مگر پیغمبر علیہ السلام کی زبان سے شریعت میں بیان کردہ معانی کو اذیت حاصل ہے اس لیے ہم نے لغت کے بجائے اس سلسلہ میں پیغمبر علیہ السلام کی طرف رجوع کیا تو معلوم ہوا کہ مقتدی کو خاموشی کی حالت میں بھی قاری مانا گیا ہے، بمن کان له امام فقراء الامام له قراءۃ روایت پر گفتگو بعد میں آئے گی، اسی طرح موطا میں ابن عمرؓ کا ارشاد موجود ہے اذا صلی احدکم خلف الامام فحسبه قراءۃ الامام۔ پیغمبر علیہ السلام کے ارشادات کا حاصل یہ ہے کہ مقتدی کو خاموشی کی حالت میں بھی قاری تسلیم کیا گیا ہے جیسے باکرہ سے نکاح کی اجازت طلب کرتے ہیں تو وہ شرم و حیا کی وجہ سے زبان سے کچھ اظہار نہیں کرتی، مگر اس فطری عذر کے سبب اس کے سکوت کو تکلم کی طرح تسلیم کیا گیا ہے، بخاری میں آئے گا، فقبل یا رسول اللہ کیف اذنها قال اذا سکت (بخاری جلد ۲، ص ۱۰۳۰)

اسی بات کو شیخ ابن ہمام نے اپنے انداز میں اس طرح لکھا ہے بل یقال القراءۃ ثابتہ من المقتدی شرعاً فان قراءۃ الامام قراءۃ له فلو قرء کان له قراءۃ تان فی صلوۃ واحده وهو غیر مشروع (فتح القدیر جلد ۱، ص ۲۹۵) بلکہ یہ کہا جائے گا کہ مقتدی کا قاری ہونا شرعاً ثابت ہے اس لیے کہ امام کی قرأت کو مقتدی کی قرأت تسلیم کیا گیا ہے پس

اگر مقتدی قرأت کرے گا تو اس کی ایک نماز میں دو قرأتیں ہو جائیں گی اور یہ غیر مشروع ہے۔

(د) **سباق و سباق سے وجود نہیں نکلتا:**

چوتھی بات حضرت علامہ کشمیریؒ نے ارشاد فرمائی ہے کہ فأنه لا صلوة لمن يقرأ بهما کا مقتدی پر فاتحہ کے وجوب سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یا تو اس کو زمانہ ماضی میں واجب قرار دیے جانے کی خبر کہا جائے گا، یا یہ کہا جائے گا کہ پہلے تو واجب نہیں تھا، خطاب کے وقت زمانہ حال میں واجب کیا جا رہا ہے اور یہ دونوں احتمال درست نہیں، کیونکہ اگر یہ زمانہ ماضی کی خبر ہے تو صحابہ کرام سے اس سوال کا کیا موقع ہے کہ شاید تم قرأت کر رہے تھے، پھر یہ کہ اگر سوال کی کوئی وجہ ایجاد بھی کر لی جائے تو صحابہ کو جواب میں معذرت یا شرمندگی کی کیا ضرورت ہے، تمام صحابہ کو بیک زبان یہ کہنا چاہیے تھا کہ یا رسول اللہ! اس کی قرأت کو تو آپ نے ضروری قرار دیا تھا۔ مگر ایسا نہیں ہوا، یہ سوال و جواب بتا رہا ہے کہ زمانہ ماضی میں تو اس کو کسی وقت بھی ضروری قرار نہیں دیا گیا تھا، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو زمانہ حال میں ضروری قرار دیا جا رہا ہو تو اس صورت میں یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ اسی وقت ضروری قرار دیا جا رہا ہے اور اسی وقت نگواری کا اظہار بھی کیا جا رہا ہے، ایسی صورت ہوتی تو آپ کو صحابہ کرام کے اس عمل پر بہت افزائی کرنی چاہیے تھی کہ ضروری تو اب ہم قرار دے رہے ہیں لیکن تم شریعت کے ایسے مزاج شناس ہو کہ پہلے ہی وہ کام شروع کر دیا۔ اور ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے، اور جب نہ زمانہ ماضی میں ضروری قرار دینے کی کوئی صحیح توجیہ ہو رہی ہے نہ حال میں تو کیسے سمجھا جائے کہ فأنه لا صلوة کا تعلق مقتدی پر فاتحہ کے وجوب سے ہے۔ پھر یہ کہ اتنے بڑے دعوے کے لیے۔ یعنی زمانہ ماضی یا زمانہ حال میں فاتحہ کو واجب کہنے کے لیے حدیث پاک سے کوئی ثبوت تو پیش کرو، ایسا ہوا ہوتا تو ضرور ذخیرہ حدیث میں کوئی چیز محفوظ ہوتی؟

ان چاروں باتوں کا خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث کا آخری جملہ فأنه لا صلوة لمن لم يقرأ بهما مقتدی پر فاتحہ کے وجوب کی دلیل نہیں، اس لیے کہ وجوب کا دعویٰ کیا ہی نہیں گیا ہے صرف اباحت کا دعویٰ مستحب ہوتا ہے یہ اسی کی دلیل ہے کہ مقتدی کو قرأت کی اجازت نہیں البتہ سورہ فاتحہ کو امتیازی شان کی وجہ سے مباح کر دیا گیا ہے، نیز یہ کہ روایات صحیحہ کی

روشنی میں اس کا تعلق مقتدی سے نہیں ہے مزید یہ کہ مقتدی سے قرأت کا تعلق اگر ہے تو اس سے خفی اور لغوی قرأت مراد نہیں، بلکہ شرعی قرأت مراد ہے، پھر یہ کہ واجب قرار دیتے ہیں، تو حدیث کے سیاق و سباق سے زمانہ ماضی یا حال میں اس کی تائید تو کیا ہوتی اس اشکال کی جواب دہی دشوار نظر آتی ہے کہ ایک طرف واجب بھی قرار دیا جائے اور دوسری طرف قرأت کا عمل کرنے والے مقتدیوں کے عمل پر اظہار ناگواری کے ساتھ انکار بھی کیا جائے؟

بیہقی کی تاویل

یہاں یہ بات بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے پر جن روایات میں اظہار ناپسندیدگی کیا گیا ہے، بیہقی وغیرہ نے ان کی دو تاویلیں کی ہیں، ایک تاویل تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناگواری کا اظہار قرأت پر نہیں کیا بلکہ جہر پر کیا ہے، گویا ناگواری کا اظہار اصل قرأت پر نہیں بلکہ قرأت کے وصف پر ہے اور دوسری تاویل یہ کہ ناگواری کا اظہار قرأت فاتحہ پر نہیں مازاد علی الفاتحہ پر ہے لیکن اس طرح کی تاویلات کو بات بنانے کی کوشش سے زیادہ حیثیت نہیں دی جاسکتی، کیونکہ مثلاً پہلی تاویل کے بارے میں مندرجہ ذیل حقائق کا پیش نظر رہنا ضروری ہے۔

(الف) ایک بات تو یہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے الفاظ لعلکم تقرؤن خلف امامکم ہیں، لعلکم تجہرون خلف امامکم نہیں ہیں، یعنی آپ کے الفاظ سے ناگواری کا اظہار جہر پر نہیں بلکہ صراحت کے ساتھ نفس قرأت پر ثابت ہوتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ناگواری کی بنیاد منازعت ہے لیکن منازعت کے لیے مقتدی کی جانب سے جہر کا ہونا ضروری نہیں، پھر ہم بے ضرورت تقرؤن کو تجہرون کے معنی پر کیوں محمول کریں؟

(ب) نیز یہ کہ انکار کا مدار جہر کو قرار دیں تو فطری طور پر پہلے یہ ثابت کرنا ہوگا کہ پیغمبر علیہ السلام نے مقتدی کو سری قرأت کی اجازت دی تھی، اگر یہ ہدایت کہیں موجود ہو تو چلے جہر ہی کو مدار انکار بنالیا جائے، اور اگر یہ ہدایت ذخیرہ احادیث میں نہیں ہے تو نفس قرأت کی صراحت کے باوجود جہر کو کیسے مدار قرار دیا جائے؟

(ج) پھر یہ کہ جہر کی بنیاد پر انکار کیا گیا ہوتا تو پیغمبر علیہ السلام قرأت کے بارے میں شبہ کا اظہار کرتے ہوئے لعلکم تقرؤن یاہل قرء وغیرہ نہ فرماتے، کیونکہ جہر کی تو آواز ہوتی ہے جس سے قرأت کا یقینی علم حاصل ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں صرف قاری کے تعین کے بارے میں سوال کیا جاسکتا تھا یعنی سوال ہونا چاہیے تھا من قرء یا من جہر، کہ قرأت کون کر رہا تھا وغیرہ۔

(د) حرید یہ کہ عقلاً بھی یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ سب مقتدی خاموش ہوں اور ایک دو آدمی جہر شروع کر دیں، صحابہ کرام سے اس طرح کی امید نہیں کی جاسکتی۔
یہ باتیں تو پہلی تاویل کے بارے میں ہوئیں، دوسری تاویل کہ انکار سورۃ فاتحہ کی قرأت پر نہیں بلکہ مازاد کی قرأت پر ہے، تو یہ بات بھی متعدد وجوہ کی بنا پر قابل قبول نہیں ہے۔ مثلاً:

(الف) پہلی بات تو یہ ہے کہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد لعلکم تقرؤن خلف امامکم میں ایسا کوئی اشارہ نہیں ہے جس کی بنیاد پر آپ کے انکار کا تعلق مازاد سے قائم کیا جائے، شاید اس تاویل کو پیش کرنے والوں کی نظر حضرت عمران بن حصین کی اس روایت پر ہے جس میں کسی نے ظہر کی نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے مبح اسم ربک الاعلیٰ کی قرأت کی تھی اور آپ نے ایکم قرء کہہ کر انکار فرمایا تھا، مگر اس استدلال کی حیثیت غلط فہمی سے زیادہ نہیں۔

کیونکہ آپ کے انکار کی وجہ صح اسم یا کسی سورۃ کی قرأت نہیں، روایات کے اکثر اور قابل اعتبار طرق میں مازاد انکار مطلق قرأت کو بنایا گیا ہے، پھر یہ کہ یہاں دو واقعات الگ الگ ہیں، حضرت عبادہ کی زیر بحث روایت کا تعلق نماز فجر سے ہے اور حضرت عمران کی روایت جس میں صح اسم الخ کی قرأت کا ذکر ہے۔ کا تعلق نماز ظہر سے ہے جو سری ہے۔ سری نماز میں صح اسم الخ کے جہر کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کہ جہر یا سازاد غلشی اللفاحۃ سے انکار کا تعلق قائم کیا جائے صاف بات یہی ہے کہ کسی مقتدی کے ارتکاب کراہت۔ یعنی قرأت خلف الامام۔ کی بنیاد پر انکار فرمایا گیا، جیسے بعض روایات میں یہ آتا ہے کہ کسی مقتدی کی طہارت کے سلسلے میں کوتاہی کا آپ کے قلب مبارک پر اثر ہوا اور

آپ نے ارشاد فرمایا بال اقوام يصلون معنا لا يحسنون الطهور و انما يلبر علينا القرآن أولئك۔

(ب) دوسری بات یہ ہے کہ انکار کو مازاد سے متعلق قرار دینا، محض احتمال کی بنیاد پر تو ثابت نہیں ہوتا، یہ تو ایک دعویٰ ہے جو روایت کے سیاق و سباق کے منافی ہے اور اس طرح کے دعوؤں کو ثابت کرنے کے لیے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اور یہاں مضبوط تو کچا، ضعیف دلیل بھی نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبادہ کی روایت سے مقتدی کے لیے فاتحہ کا وجوب کسی بھی طرح ثابت نہیں ہوتا، صرف اباحت موجودہ نکل سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے پیچھے قرأت کرنے والوں کو اظہار ناراضگی کے ساتھ اجازت دی ہے لیکن وجوب کا قول اختیار کرنے والوں نے اپنی فہم سے ایک نظریہ قائم کر لیا پھر اس پر روایات کو منطبق کرنے کے لیے تکلف بلکہ زبردستی سے کام لیا، اور جو دلائل اپنے نظریہ کے خلاف نظر آئے ان میں بیجا تاویل شروع کر دی۔

(۲) حضرت عبادہ کی روایت میں فصاعدا کا اضافہ

یہاں تک کے مضمون کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبادہ کی مختصر روایت کو مفصل روایت کی روشنی میں سمجھنے سے یہ ثابت ہوا کہ اس روایت سے مقتدی کے حق میں فاتحہ کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں، اب اس روایت پر ایک اور زاویہ سے غور کرنا ہے اور وہ یہ کہ روایت کے الفاظ صرف لا صلوة الا بفتح الکتاب ہیں یا اس کے ساتھ کچھ اور بھی ہے، تو مسلم، ابوداؤد اور ابن حبان میں اس کے بعد لفظ فصاعدا بھی ارشاد فرمایا گیا ہے۔

اس اضافہ کے بعد ظاہر ہے کہ لا صلوة کا حکم صرف سورۃ فاتحہ سے نہیں بلکہ مجموعہ سے متعلق مانا جائے گا اور فی صلوة کا تعلق صرف ترک فاتحہ سے نہیں، بلکہ مجموعہ کے ترک سے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ نماز میں مطلق قرأت مطلوب ہے جیسا کہ قرآن میں فاقروا ماتیسرو من القرآن، اور مسکن فی الصلوة کی روایت میں ثم اقرأ ماتیسر معک من القرآن فرمایا گیا ہے، البتہ اس مطلق قرأت میں یہ تفصیل ہے کہ سورۃ فاتحہ معین ہو کر لازم

کی گئی ہے اور فصاعدا یا مائیسر میں غیر متعین طور پر یہ اختیار دیا گیا ہے کہ نمازی کسی بھی سورت کو یا قرآن کریم کے کسی بھی حصے کو فاتحہ کے ساتھ شامل کر سکتا ہے، گویا مطلق قرأت کی تفصیل میں جو درجہ سورۃ فاتحہ کو دیا جائے گا وہی درجہ ضم سورت کو بھی دیا جائے گا جیسا کہ حنفیہ نے دونوں کو واجب قرار دیا ہے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ایک ہی سیاق میں دو چیزوں کو عطف کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان دونوں کے درجہ میں فرق کر دیا جائے یہ کیسے ممکن ہے کہ لاصلوٰۃ کو سورۃ فاتحہ کے حق میں رکیت کی دلیل قرار دیا جائے اور فصاعدا کے حق میں وہ رکیت کی دلیل نہ بنے، جیسا کہ شوافع نے کر رکھا ہے۔ سچ پوچھئے تو جن لوگوں نے معطوف علیہ میں نفی ذات، اور معطوف میں نفی کمال کے معنی لیے انھوں نے صحیح معنی میں روایت پر عمل نہیں کیا اور نہ عربی زبان کے قواعد مطردہ کی رعایت کی، روایت پر عمل انھی لوگوں نے کیا جنھوں نے سوتی کلام اور عربی زبان کے قواعد کے مطابق روایت کے دونوں اجزاء کو برابر کے درجہ میں رکھا اور سورۃ فاتحہ کے ساتھ فصاعدا کو بھی واجب قرار دیا۔

اور جب روایت کا یہ مفہوم متعین ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کے ساتھ ضم سورت کو بھی لازم کیا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس روایت کا تعلق ایسے نمازی سے نہیں جس کو صرف سورۃ فاتحہ کی۔ اور وہ بھی ناگواری کے ساتھ۔ اجازت دی گئی ہے، یعنی اب دیانت کے ساتھ غور کیجئے کہ ان معانی کی وضاحت کے بعد روایت کا کیا رخ متعین ہوا؟ اور کیا روایت کو مقتدی سے متعلق قرار دیا جاسکتا ہے، جسے شوافع کے یہاں فاتحہ پڑھنے کی اجازت ہے فصاعدا کی نہیں۔

اضافہ پر دو اعتراض

فصاعدا کے اضافہ کے بعد روایت کا تعلق مقتدی سے قائم ہی نہ رہا، تو اس اضافہ پر بحث شروع ہو گئی، امام بخاری نے جزء القراءة میں اس پر دو اعتراض کئے ہیں، پھر دوسرے علماء بھی انہی کو نقل کرتے رہے ہیں۔

ایک اعتراض تو یہ ہے کہ عامة الشفقات لم تنابع معمر الخ کہ عام طور پر ثقہ راویوں نے معمر کی متابعت نہیں کی اور فصاعدا غیر معروف ہے۔ یعنی معمر اس روایت میں متفرد ہیں، دوسرا اعتراض یہ کہ اگر اس لفظ کو کسی درجہ میں تسلیم بھی کر لیا جائے تو یہ استعمال بالکل

لا یقطع البد الا فی ربع دینار فصاعداً کی طرح ہے کہ چوری کی سرالغ دینار میں بھی قطع ید ہے اور اس سے زائد میں بھی قطع ید ہے یعنی حد سرقہ کے اجراء کے لیے مالیت کا ربع دینار ہونا ضروری ہے، اس سے زیادہ غیر ضروری ہے، اسی طرح لاصلوۃ الا الخ میں نماز کی تمامیت کے لیے سورۃ فاتحہ کا پڑھنا ضروری ہے، فصاعداً غیر ضروری ہے۔

پہلے اعتراض کا جواب

فصاعداً پر کئے گئے اس اعتراض کو محمد ثین کے طے کردہ اصول کے مطابق کسی طرح کی اہمیت نہیں دی جاسکتی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(الف) راوی کا تفرّد اس صورت میں معضّر قرار دیا گیا ہے جب ثقہ راوی کی روایت اوثق کے مخالف ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، معمر بن راشد کے بارے میں ابن معین فرماتے ہیں ہو اثبت الناس فی الزہری، امام زہری کے تلامذہ میں معمر مضموط تر راویوں میں ہیں۔ علی بن مدینی اور ابو حاتم فرماتے ہیں ہو فیمن دار الاسناد علیہم (تہذیب جلد ۱۰، ص ۲۴۴) یہ ان مرکزی راویوں میں ہیں جن پر اسناد کا مدار ہے، اس لیے اگر وہ متفرّد بھی ہوں تو ان کی روایت کو اصول محمد ثین کے مطابق قبول کرنا ضروری ہے، چنانچہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں یہ روایت معمری سے نقل فرمائی ہے۔

(ب) دوسری بات یہ کہ معمر متفرّد نہیں ہیں، ایک متابعت تو خود امام بخاری نے جزء القراءة میں ذکر کی ہے قال البخاری ویقال ان عبدالرحمن بن اسحاق تابع معمر السخ (جزء القراءة ص ۴) اگرچہ امام بخاری نے اس متابعت کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ عبدالرحمن بن اسحاق کبھی زہری سے ملاد واسطہ نقل کرتے ہیں اور کبھی بالواسطہ اور ہم نہیں جانتے کہ هذا من صحیح حدیثہ ام لا یعنی یہ متابعت ان کی صحیح حدیثوں میں سے ہے یا نہیں؟ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر امام بخاری کو سند صحیح سے متابعت مل جاتی تو وہ اس کو قبول کر لیتے، اگرچہ اصول محمد ثین میں متابعت کا بہ سند صحیح ہونا ضروری نہیں، متابعت میں اگر کچھ کمزوری بھی ہو تو اس کو رد نہیں کیا جاتا۔ لیکن سند صحیح کے ساتھ متابعت کی قید ہے تو وہ بھی موجود ہے، ابوداؤد میں ہے۔ حدثنا قتیبة بن سعید وابن السرح قالنا

سفیان عن الزہری عن محمود بن الربیع عن عبادۃ بن الصامت يبلغ به النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا صلوة لمن لم یقرء بفاتحة الكتاب فصاعداً، قال سفیان لمن یصلی وحده (ابوداؤد جلد ۱، ص ۱۱۹) سند کے تمام رجال ثقہ اور صحیح کے راوی ہیں، اب زہری سے فصاعدہ کی روایت کرنے والے دو امام ہو گئے، ایک معمر اور دوسرے سفیان بن عیینہ۔

پھر یہ کہ انھی دو پر انحصار نہیں بلکہ امام اوزاعی، شعیب بن ابی حمزہ، عبد الرحمن بن اسحاق مدنی اور صالح بن کیسان نے بھی فصاعدہ کی نقل میں ان کی متابعت کی ہے، حضرت نظامہ ششمیریؒ نے فصل الخطاب میں ان متابعات کو حوالوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے، اتنے راویوں کی متابعت کے بعد معمر کے فرد کا دعویٰ کیسے قابل قبول ہو سکتا ہے۔

(ج) تیسری وجہ یہ ہے کہ ذخیرۂ احادیث میں فصاعدہ کے شواہد بہ کثرت موجود ہیں، ابوسعید خدری سے ابوداؤد میں امرنا ان نقرأ بفاتحة الكتاب وما تبسر اور حضرت ابو ہریرہؓ سے امرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ابادی امہ لا صلوة الا بقراءۃ فاتحة الكتاب وما زاد (ابوداؤد جلد ۱، ص ۱۱۸) موجود ہے، ترمذی اور ابن ماجہ میں وسورۃ معها کے الفاظ ہیں اور بیہقی کی کتاب القراءۃ میں اس کے ہم معنی متعدد الفاظ منقول ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ فصاعدہ کے اضافہ کو محدثین کے اصول کے مطابق صحیح قرار دینا ضروری ہے کہ اس کے راوی ائمہ حدیث ہیں، اس کی متابعات اور اس کے شواہد اتنی کثرت سے موجود ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے اس کی صحت میں شبہ کرنا اصولاً محدثین سے انحراف کے ہم معنی ہے، امام بخاری کی طرف سے یہ عذر کیا جاسکتا ہے کہ وہ ان متابعات پر مطلع نہیں تھے، نیز یہ کہ اس زمانہ میں اصول حدیث بھی پوری طرح مدون نہیں ہوئے تھے۔ لیکن شوافع اور عہد حاضر کے اہل حدیث جو آج تک اس اعتراض کو دہراتے رہتے ہیں تو ہم اس کی معقولیت سمجھنے سے قاصر ہیں۔ واللہ اعلم۔

دوسرے اعتراض کا جواب

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ فصاعدہ کو اگر تسلیم بھی کر لیں تو یہ لا تقطع البدالافی

ربع دینار فصاعداً کی طرح ہے، امام بخاری نے اس مثال کے ذریعہ اپنا طریقہ استدلال پوری طرح واضح نہیں کیا، صرف اتنا لکھا فقد یقطع البدلی دینار و فی اکثر من دینار کہ چور کا ہاتھ ایک دینار میں بھی کاٹا جاتا ہے اور ایک دینار سے زائد میں بھی، اس کی وضاحت یہ ہے کہ فصاعداً نعال ہونے کی بناء پر منصوب ہے اور اس کا استعمال لغت عرب میں ایسے موقع پر ہوتا ہے جب ذکر کردہ حکم کو ماقبل میں ضروری اور مابعد میں اختیاری قرار دیا گیا ہو جیسے لا تقطع البدلی لافسی ربع دینار فصاعداً کہ چور کا ہاتھ کاٹنے کے لیے ربع دینار کی چوری تو ضروری ہے فصاعداً یعنی ربع دینار سے زیادہ ہو یا نہ ہو، اسی طرح لا صلوة الا بفتحہ الكتاب فصاعداً میں سورۃ فاتحہ کی قرأت ضروری ہے، فصاعداً یعنی سورۃ فاتحہ کے علاوہ قرأت ہو یا نہ ہو۔

لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ آپ نے لغت عرب سے جو فصاعداً استعمال پیش کیا ہے کہ وہ ماقبل میں حکم کے ایجاب اور مابعد میں تخیر کے لیے آتا ہے یہ استعمال ہر جگہ مطرد نہیں ہے، مثلاً حضرت علیؑ سے روایت میں قال امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان نستشرف العین والاذن فصاعداً، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم قربانی کے جانور کے آنکھ اور کان، پھر اس سے زیادہ کو یعنی دیگر اعضاء کو دیکھ لیا کریں کہ ان میں عیب تو نہیں ہے، تو کیا مندرجہ بالا استعمال کی رو سے یہ معنی درست ہوں گے کہ آنکھ اور کان کے عیب سے خالی ہونے کو دیکھنا تو ضروری ہے، اور دیگر اعضا میں اختیاری؟ ظاہر ہے کہ یہ معنی نہیں ہیں، بلکہ مطلب یہ ہے کہ جس طرح آنکھ اور کان کا غور سے دیکھنا ضروری ہے، اسی طرح دیگر اعضاء کے بھی عیب سے سالم ہونے کو دیکھنا ضروری ہے۔

اس لیے صحیح بات ہے کہ کلام عرب میں فصاعداً ماقبل کے حکم۔ خواہ وہ وجوب ہو یا اباحت ہو یا تخیر ہو وغیرہ۔ و مابعد تک ممتد کرنے کے لیے آتا ہے یعنی یہ بتلانے کے لیے آتا ہے کہ مابعد بھی ماقبل ہی کے حکم میں داخل ہے، اور یہ بات فصاعداً کے تمام استعمالات میں مطرد ہے استعمال کی اس وضاحت کے مطابق لا صلوة الا بفتحہ الكتاب فصاعداً کے معنی یہ ہونے کہ نماز میں ماقبل کے حکم میں مابعد بھی داخل ہے یعنی سورۃ فاتحہ کا جو حکم ہے وہی فصاعداً کا بھی ہے کہ مثلاً حنفیہ کے یہاں یہ دونوں واجب ہیں۔

رہی اس استعمال کے مطابق امام بخاری کی پیش کردہ مثال لا تقطع الایدی الخ کی وضاحت تو وہ بھی آسان ہے، محض تعبیر کا فرق ہے، مطلب یہ ہے کہ قطع ید کا حکم ربع دینار سے شروع اور نافذ ہوتا ہے اور یہ حکم فصاعداً تک ممتد ہے کہ چور اس سے زیادہ کتنی بھی مقدار کی چوری کرے یہی حکم برقرار رہے گا، مثلاً کسی نے دس دینار کی چوری کی تو امام بخاری کے استدلال کے مطابق تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ قطع ید کی سزای ربع دینار پر ہے باقی کا کوئی اثر نہیں یعنی فصاعداً یا مازاد کا اس سے کوئی تعلق نہیں، حالانکہ یہ بات قطعاً غیر معقول ہے کہ ربع دینار پر تو ہاتھ کاٹ دیا جائے اور زائد کی کوئی سزا نہ ہو، اور ہمارے استدلال کے مطابق مطلب یہ ہوگا کہ قطع ید کی سزای ربع دینار سے کم پر نہیں، یعنی یہ ربع دینار سے شروع ہوتی ہے اور اگر چوری کی مقدار اس سے زیادہ ہو تب بھی قطع ید کا یہی حکم ممتد کر دیا جاتا ہے اور قطع ید کی یہ سزا مجموعہ سے متعلق ہو جاتی ہے۔

اسی طرح سے لاصلوۃ الابغاثۃ الكتاب فصاعداً کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز میں مطلق قرأت جو فرض کا درجہ رکھتی ہے کہاں سے شروع ہوتی ہے، فرمایا گیا کہ وہ سورۃ فاتحہ سے شروع ہوتی ہے اور پھر قرأت کو جہاں تک بھی لے جاؤ اس کا حکم وہی رہے گا جو سورۃ فاتحہ کا ہے، حنفیہ کے یہاں ایسا ہی ہے کہ نماز میں جتنی بھی قرأت کی جائے گی سب کا حکم ایک ہی ہے، یہ نہیں کہ ایک خاص مقدار تک اس کو واجب کہا جائے اور باقی کو اس سے الگ کر دیا جائے، مثلاً کسی شخص نے سورۃ فاتحہ کے بعد ایک سید پارہ پڑھا تو یہ نہیں ہے کہ اس کی کوئی مقدار واجب ہو باقی کا حکم الگ ہو اور اس مقدار واجب کے بعد کوئی ایسی غلطی ہو جائے جس سے کراہت یا فساد آتا ہو تو یہ کہہ دیا جائے کہ یہ مقدار تو زائد تھی اس غلطی کا کوئی نقصان نہیں، کسی فقہ کا یہ مسلک نہیں ہے۔ اس تفصیل کے مطابق یہ ماننا ہوگا کہ سورۃ فاتحہ کے بعد جتنا قرآن بھی پڑھا جائے گا اس کا وہی حکم ہوگا جو سورۃ فاتحہ کا ہے کہ اسی کے حکم کو مابعد تک ممتد کیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے وہ مغالطہ دور ہو جاتا ہے جو امام بخاری کی پیش کردہ لا تقطع الایدی الخ والی مثال سے پیدا ہوتا ہے، حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ نے تو اس کے کئی تحقیقی جوابات دیئے ہیں اور ہماری پیش کردہ تفصیل بھی دراصل انہی کے بیان کردہ ایک

جواب کی تسہیل ہے۔

نیز یہ کہ امام بخاریؒ کی پیش کردہ حدیث قرآنی مثال میں تو صرف ایک ہی تعبیر فصاعداً کی ہے جس سے معنی مرادی کی تعیین میں غلط فہمی ہو سکتی ہے اور اس کو دور بھی کر دیا گیا ہے لیکن قرأت کے سلسلے میں روایات میں صرف فصاعداً ہی نہیں ہے بلکہ متابعات و شواہد میں متعدد تعبیرات موجود ہیں، حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں بفساتحة الكتاب و ماتیسر، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بقراءة فاتحة الكتاب و ما زاد وغیرہ ہے جن میں ماتیسر و ما زاد کو داؤد عاظمہ کے ذریعہ فاتحہ کے حکم میں شریک کیا گیا ہے اس لیے یہاں فصاعداً کے معنی مرادی کی تعیین میں کسی غلط فہمی کا امکان ہی نہیں اور قرأت کے سلسلے میں یہی معنی معین ہیں کہ سورۃ فاتحہ کے حکم کو ما بعد تک تمت کر دیا گیا اور حنفیہ کے یہاں چونکہ فاتحہ کا حکم وجوب کا ہے اس لیے فصاعداً کے مصداق کو بھی واجب قرار دیا جائے گا۔

اس تفصیل کا تقاضہ یہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں تو یہ روایت مقتدی سے متعلق ہی نہیں ہے لیکن شوافع کے یہاں بھی اس کو مقتدی سے متعلق قرار دینا ممکن نہیں کیونکہ ان کے یہاں مقتدی کے لیے صرف قرأت فاتحہ کی اہمیت ہے، غیر فاتحہ سے اس کو روک دیا گیا ہے جبکہ روایت کے معین شدہ مندرجہ بالا معنی کی رو سے ضم سورت کا بھی وہی حکم ہے جو فاتحہ کا ہے۔

بخاری کی مختصر روایت میں ضم سورت کا قرینہ

فصاعداً کے اضافہ کے بعد حضرت عبادہؓ کی روایت کے جو معنی متعین ہوتے ہیں، اگر غور کیا جائے تو بخاریؒ میں ذکر کردہ مختصر روایت لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب کے فصاعداً کے بغیر بھی وہی معنی ہیں۔ یعنی قواعد عربی کی رو سے صرف بفاتحة الكتاب کا بھی وہی مفہوم نکلتا ہے جو فصاعداً ما زاد وغیرہ میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔

حضرت علامہ کشمیری قدس سرہ نے فصل الخطاب میں لکھا ہے کہ علامہ ابن قیمؒ نے بدائع الفوائد (جلد ۲، ص ۷۶) میں ایک فصل میں یہ بحث کی ہے کہ قرأت سورۃ کذا اور

قرأت بسورة کذا میں ذہانت و فطانت رکھنے والوں کے لیے بڑا فرق ہے قرأت سورة کذا کا مطلب یہ ہے کہ صرف وہی معین سورت پڑھی جس کا نام لیا گیا ہے، اس کے ساتھ اور کوئی سورت نہیں پڑھی اور قرأت بسورة کذا کا مطلب یہ ہے کہ میری قرأت میں یہ سورت بھی شامل ہے یعنی تنہا اس سورت کی قرأت نہیں کی بلکہ اس کے ساتھ اور قرأت بھی کی ہے۔

پھر ابن قیم نے اس دعویٰ پر حدیث پاک سے متعدد مثالیں پیش کی ہیں جن سے بات بالکل واضح ہو جاتی ہے، پہلے استعمال قرأت سورة کذا سے متعلق تین مثالیں ذکر کی ہیں، حضرت ابی بن کعب سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، ان الله امرني ان اقرأ عليك لم يكن الذين كفروا (مشکوٰۃ، ص ۱۹۰) خدا نے مجھے حکم دیا ہے کہ (اے! ابی) میں تمہیں لم يكن الذين كفروا الخ پڑھ کر سناؤں، دیکھئے یہاں اقراء کا استعمال ”با“ کے بغیر ہے، کیونکہ یہ نماز میں قرأت کا واقعہ نہیں ہے نماز سے خارج کا ہے اور اس میں صرف لم يكن الخ کی قرأت ہے، اس کے ساتھ کسی اور سورت کی قرأت نہیں ہے۔

اسی طرح حضرت جابر کی ایک روایت میں ہے لقد قرأتها (سورة الرحمن) علی الجن (مشکوٰۃ، ص ۸۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے سورة الرحمن، جنات کو پڑھ کر سنائی، یہاں پر قرأتھا فرمایا ہے قرأت بھا نہیں فرمایا، کیونکہ یہ بھی نماز کا واقعہ نہیں ہے، خارج صلوٰۃ میں صرف سورة الرحمن کسی اور سورت کو ملائے بغیر پڑھ کر سنائی گئی ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود کی ایک روایت میں ہے قرأوا النجم فسجد فيها وسجد من كان معه (مشکوٰۃ، ص ۹۴) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورة النجم پڑھی اور آیت سجده پر آپ نے بھی سجدہ کیا، یہاں بھی قرء والنجم فرمایا ہے بالنجم نہیں فرمایا ہے کیونکہ یہ بھی خارج صلوٰۃ کا قصہ ہے اور صرف سورة نجم پڑھی گئی ہے، اس کے ساتھ کوئی اور سورة شامل نہیں ہے۔

دوسرے استعمال قرأت بسورة کذا کی بھی تین مثالیں دی ہیں، حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں ہے کان يقرء بالتين الى المانة (مشکوٰۃ، ص ۶۰) فجر کی نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ساٹھ آیتوں سے لے کر سو آیات تک پڑھتے تھے، ابو ہریرہ چونکہ نماز

نجر میں کی جانے والی تلاوت کی مقدار بیان کر رہے ہیں اس لیے بالسین الی الحانة فرما رہے ہیں، مطلب یہ ہے کہ صرف ساٹھ آیات نہیں ہیں بلکہ سورۃ فاتحہ بھی ہے، گویا منجملہ تلاوت یہ ساٹھ آیات بھی ہیں۔

اسی طرح ایک روایت میں ہے قراء بسورة الاعراف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں سورۃ اعراف پڑھی، نماز کا واقعہ ہے اس لیے بالاعراف کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ میں سورۃ فاتحہ بھی ہے۔

اسی طرح حضرت جابر بن سمرہ کی روایت میں ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقرء فی الفجر بق و القرآن المجید ونحوها (مشکوٰۃ ص ۹۷) حضور صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز میں ق و القرآن المجید یا اس کے بعد پڑھتے تھے، یہ بھی نماز کا واقعہ ہے اس لیے ”بق“ فرمایا کہ یہ تنہا نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ سورۃ فاتحہ بھی پڑھی گئی ہے۔

نیز یہ کہ انھیں تین مثالوں پر انحصار نہیں ہے، ذخیرۃ احادیث بالعموم جہاں نماز میں کسی سورت کے پڑھنے کا ذکر ہے وہاں باء کا استعمال ہے یقرء فی الظہر باللیل، یقرء فی المغرب بالطور، یقرء فی المغرب بالمرسلات، وغیرہ، اور جہاں خارج صلوٰۃ میں قرآن کی کسی سورت کو پڑھنے کی تلقین کی گئی ہے وہاں باء کا استعمال نہیں ہے، آپ نے فرمایا من قراء حم الدخان فی لیلة اصبح یستغفر له سبعون الف ملک، (مشکوٰۃ ص ۱۸۷) حضرت نوفل بن معاویہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ مجھے پڑھنے کے لیے کچھ بتادیجئے تو فرمایا اقرأ قل یا ایہا الکافرون فانہا براءۃ من الشریک، حضرت کھول سے روایت ہے، من قراء سورة ال عمران یوم الجمعة صلت علیہ الملائکۃ (مشکوٰۃ ص ۱۸۹) غرض یہ ہے کہ حدیث پاک میں قرأ کو خارج صلوٰۃ میں قرأت کے معنی میں باء کے بغیر، اور نماز میں باء کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔

اس کی وجہ حضرت علامہ کشمیریؒ نے یہ بیان فرمائی کہ لغت عربی میں قراء فعل متعدی ہے جیسے کہ قراء الکتاب، ”شے مقرأ“ پر ب کی ضرورت نہیں، شریعت میں خارج صلوٰۃ میں قراء کا استعمال اسی وضع لغوی کے مطابق ہے، لیکن نماز میں قرأت ایک رکن ہے اور

عرف شریعت میں اس کے لیے بھی اسی لفظ قرأت کو اختیار کیا گیا ہے، عرف شرعی میں نقل ہونے کے ساتھ یہ لفظ متحدی نہ رہا، لازم ہو گیا اور قرء کے معنی ہو گئے فعل فعل القراءة کہ نمازی نے قرأت کا فعل انجام دیا اس صورت میں قرء کو مفعول بہ کی ضرورت نہیں، لیکن جب فعل قرأت کا کسی سورت سے تعلق بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باء کے ذریعہ متعدی کیا جاتا ہے اور اس وضع شرعی میں ایک معبودیت کی شان بھی پائی جاتی ہے اس لیے قرء بسورۃ کذا کے معنی عرف شرعی کے مطابق یہ نہیں ہیں کہ اس نے فلاں سورت پڑھی بلکہ اس کے معنی ہیں قرء قرءة معہودۃ فی الشرع بھذہ السورۃ، یا اوقع فعل القراءة المعہودۃ عند الشرع بھذہ السورۃ، یعنی قرأت کے سلسلے میں نمازی نے وہ کام کیا جو شریعت میں مقرر ہے اور جو چیز شریعت میں مقرر ہے وہ صرف فاتحہ یا صرف سورت نہیں ہے، معہود قرأت یہ ہے کہ امام فاتحہ بھی پڑھتا ہے اور اس کے ساتھ سورت بھی ملاتا ہے۔

اب اس وضاحت کے بعد امام بخاری کی پیش کردہ مختصر روایت کو سمجھئے، الفاظ ہیں لاصلوۃ لمن لم یقرء بفاتحة الكتاب، ابن قیم اس کا ترجمہ و مطلب یوں بیان کرتے ہیں معناه: لاصلوۃ لمن لم یات بھذہ السورۃ فی قرءتہ اوفی صلاحہ۔ اسی فی جملۃ ما یقرء بہ۔ وهذا لا یقتضی الاقتصار علیہا بل یشرع بقراءۃ غیرہا معہا۔ (بدائع الفوائد جلد ۲، ص ۷۶) یعنی روایت کے الفاظ کا پورا ترجمہ یہ نہیں ہے کہ جس نے فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز نہیں ہوئی بلکہ اب ترجمہ یہ ہے کہ جس نے قرأت معہودہ میں سورۃ فاتحہ کو شامل نہیں کیا اس کی نماز نہیں ہوئی، ابن قیم فرماتے ہیں کہ اس تعبیر کا تقاضہ سورۃ فاتحہ میں قرأت کا انحصار نہیں، بلکہ اس تعبیر کا تقاضہ یہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ساتھ، سورۃ فاتحہ کے علاوہ کی بھی قرأت کی گئی ہے۔

اس تفصیل کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ اگر روایت میں بفاتحة الكتاب کے ساتھ ”فصاعداً“ یا ”مازاد“ وغیرہ کچھ بھی نہ ہو تب بھی مطلب وہی نکلتا ہے جو مازاد اور فصاعد او غیرہ کے اضافہ کے بعد صراحت کے ساتھ مذکور ہے اور جب یہ چیز ثابت ہو گئی تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حضرت عبادہ کی روایت کا تعلق مقتدی سے نہیں، امام و منفرد سے ہے۔

(۳) رواۃ حدیث کا سمجھا ہوا مطلب

حضرت عبادہ کی روایت پر مختلف زاویوں سے بحث کے نتیجہ میں یہی ثابت ہوتا ہے کہ اس روایت کا مقتدی سے کوئی تعلق نہیں اور یہ کہ اس سے مقتدی پر فاتحہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا اور غالباً یہی وجہ ہے کہ روایت کرنے والے بیشتر راوی حدیہ کہ خود حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ بھی وجوب کے قائل نہیں معلوم ہوتے۔

یہ روایت دراصل زہری عن محمود بن الربیع عن عبادہ کی سند سے آرہی ہے، زہری کے بعد اس کی سند میں متعدد ہو گئی ہیں، امام بخاری، امام مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں زہری سے نقل کرنے والے سفیان بن عیینہ ہیں، اس لیے وجوب فاتحہ اور قرأت خلف الامام کے سلسلے میں ان چاروں راویوں کے مسلک کو معلوم کرنے سے مسئلہ منسج ہو جائے گا، کیونکہ محدثین کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ راوی الحدیث اعراف بمراد الحدیث من غیرہ اور محدثین اس اصول کے مطابق راوی کی بیان کردہ مراد کو مقدم قرار دیتے ہیں۔

سفیان بن عیینہ کا مسلک ابوداؤد میں مذکور ہے، ابوداؤد نے پہلے مذکورہ بالا سند سے لاصلوۃ لمن لم یقرء بفاتحة الكتاب فصاعداً کو ذکر کیا پھر فرمایا قال سفیان لمن یصلی وحده (ابوداؤد جلد ۱، ص ۱۱۹) حضرت عبادہ کی اس روایت کا تعلق منفرد کی نماز سے ہے، یعنی مقتدی سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

سفیان بن عیینہ کے شیخ امام زہری ہیں، ان کا مسلک بھی اس سلسلے میں مشہور ہے کہ وہ جہری نماز میں امام کے پیچھے کسی طرح کی قرأت کے قائل نہیں، اور سری نماز میں بھی وجوب کے نہیں صرف استحباب کے قائل معلوم ہوتے ہیں، شرح موقع کے حوالہ سے عدم وجوب کے قائلین میں متعدد صحابہ و تابعین اور فقہاء و محدثین کے نام آچکے ہیں ان میں امام زہری بھی شامل ہیں، مزید وضاحت کے لیے تفسیر ابن جریر کی عبارت دیکھئے۔

ابن جریر اپنی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں:

حدثنا المثنی ناسوید انا ابن المبارک عن یونس عن الزہری. قال

لاقرؤن وراء الامام فيما يجهر به من القراءة تكفيهم قراءة الامام وان لم يسمع صوته ولكنهم يقرؤن فيما لم يجهر به سرأ في انفسهم ولا يصلح لاحد خلفه ان يقرأ معه فيما يجهر به سرأ ولا علانية قال الله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا۔

”زہری نے کہا کہ مقتدی، جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت نہیں کریں گے، امام کی قرأت کافی ہے، خواہ امام کی آواز سموع نہ ہو، لیکن وہ سری نمازوں میں دل ہی دل میں سری قرأت کریں گے، اور کسی کے لیے امام کے پیچھے جہری نماز میں سرایا علانیہ قرأت کرنا درست نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا، واذا قرئ القرآن فاستمعوا۔ الآیہ“

امام زہری کے شیخ محمود بن الربیع ہیں، یہ حضرت عبادہ کے داماد تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ان کی عمر پانچ سال تھی، صحابہ میں ان کا شمار ہے ان کا مسلک سمعنے کے لیے بیہقی کی اس روایت پر غور کیجیے۔

عن محمود بن الربیع قال سمعت عبادہ بن الصامت یقرأ خلف الامام فقلت له تقرأ خلف الامام؟ فقال عبادہ لا صلوة الا بقراءة

(السنن الکبریٰ جلد ۲، ص ۱۶۸)

محمود بن الربیع سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عبادہ کو سنا، وہ امام کے پیچھے قرأت کر رہے تھے، تو میں نے کہا، آپ امام کے پیچھے قرأت کر رہے ہیں؟ تو حضرت عبادہ نے فرمایا کہ قرأت کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

محمود بن الربیع نے حضرت عبادہ کو قرأت خلف الامام کرتے دیکھا تو انھیں بڑی حیرت ہوئی کہ یہ بات صحابہ کے درمیان رائج نہ تھی اور ان کا عمل بھی یہ ظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کرنے کا نہیں تھا، اسی لیے انھوں نے حضرت عبادہ سے عرض کر دیا کہ آپ یہ عمل کیوں کر رہے ہیں؟ حضرت عبادہ نے جواب دے دیا کہ میرا مسلک تو یہی ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کرتا ہوں نماز قرأت کے بغیر نہیں ہوتی۔ اس سے یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ محمود بن الربیع مقتدی کے لیے قرأت یا وجوب فاتحہ کے قائل نہیں تھے۔

اب آخر میں حضرت عبادہ کے مسلک کا ذکر باقی ہے، تو اسی روایت سے حضرت عبادہ

کا مسلک معلوم کیا جاسکتا ہے کہ وہ اگرچہ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ وجوب کے قائل نہیں ہیں۔

غور کیجیے کہ حضرت عبادہؓ، امتیازی اوصاف کے حامل صحابہ کرام میں ہیں، حضرت معاویہؓ سے ایک مسئلہ میں اختلاف رائے پر ناراض ہوئے تو یہ کہہ کر مدینہ واپس آ گئے کہ تمہارے زیر امارت تو رہنے کی بھی گنجائش نہیں، پھر حضرت عمرؓ نے انہیں یہ کہہ کر واپس کیا کہ آپ کو وہاں جانا چاہیے البتہ آپ حضرت معاویہؓ کی امارت سے مستثنیٰ رہیں گے۔ یہ واقعہ ابن ماجہ میں ہے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ امیر معاویہؓ سے اختلاف رائے میں تو تصلب کا یہ مظاہرہ ہو، اور اپنے گھر کے فرد اور داماد حضرت محمود بن ربیع سے نماز جیسی اہم عبادت کے مسئلے میں اختلاف رائے ہو تو محض اپنی رائے کے اظہار پر اکتفاء کریں اور انہیں کوئی نصیحت نہ فرمائیں۔

حضرت عبادہؓ اگر وجوب فاتحہ کے قائل ہوتے تو مزاج کے تصلب، ورع و تقویٰ کے امتیازی وصف کی بنیاد پر ضروری تھا کہ وہ محمود بن ربیع کو تفصیل سے سمجھاتے کہ تم مجھ سے قرأت خلف الامام کے بارے میں پوچھ رہے ہو؟ تم کیسے نماز پڑھتے ہو؟ اور اس کی ضرورت یوں اور بڑھ جاتی ہے کہ محمود ان کے قرسی عزیز اور شاگرد ہیں۔ اگر حضرت عبادہؓ جیسے خاندان کے بزرگ اپنے خوردوں کو نماز کی صحت و فساد پر متنبہ نہ فرمائیں گے تو یہ کام کون کرے گا؟

اس لیے حضرت عبادہؓ کے بارے میں یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ وہ اگرچہ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں اور یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ وہ اس عمل کو پابندی سے کرتے بھی ہیں لیکن ظاہر یہی ہے کہ وہ وجوب کے قائل نہیں ہیں ورنہ اس مسئلے میں ان کا انداز یہ نہ ہوتا کہ وہ محض اپنی رائے بیان کر دیں اور اس کے خلاف نکیر نہ فرمائیں۔

روایت عبادہؓ پر مباحث کا خلاصہ

امام بخاری نے باب کے تحت تین روایات ذکر فرمائی تھیں جن میں مقتدی پر وجوب

فاتحہ کے لیے حضرت عبادہ کی روایت سے استدلال ممکن تھا، اس لیے اس روایت پر قدرے تفصیلی کلام کیا گیا اور مختصر روایت کو مفصل روایت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی، متابعات و شواہد کے ساتھ سمجھنے کی بھی کوشش کی، نصاب ا کے اضافہ کے بعد مضمون سمجھنے کی کوشش کی، قواعد عربیت کے مطابق مضمون مستبط کرنے کی کوشش کی اور ہر موضوع پر اٹھائے جانے والے اہم اشکالات کا جائزہ لیا، لیکن ہر اعتبار سے یہی بات محقق ہوئی کہ روایت کو مقتدی کے لیے وجوب فاتحہ سے متعلق قرار دینا صحیح نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ روایت کرنے والے رفادی بھی اس کے عموم میں مقتدی کو شامل نہیں سمجھتے۔

اور یہ کہ اب تک جو گفتگو کی گئی وہ سب حضرت عبادہ کی روایت کے اندر پائے جانے والے مضامین اور اس کے داخلی قرائن سے متعلق تھی، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند خارجی دلائل و قرائن کو سامنے رکھ کر بھی غور کر لیا جائے کہ حضرت عبادہ کی روایت کے عموم میں مقتدی کو شامل کیا جاسکتا ہے، یا نہیں؟

(۳) مقتدی کی قرأت اور قرآن کریم

ان خارجی دلائل میں ظاہر ہے کہ سب سے زیادہ اہمیت قرآن کریم کو حاصل ہے، حضرت معاذ کی وہ روایت یاد کیجیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انھیں یمن بھیجا تو فرمایا، معاذ! کوئی بات پیش آگئی تو کیسے فیصلہ کرو گے؟ حضرت معاذ نے جواب میں عرض کیا کہ کتاب اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں نہ ملا تو کیا کرو گے؟ عرض کیا کہ سنت رسول اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا، آپ نے فرمایا، اس میں نہ ملا تو کیا کرو گے؟ عرض کیا، اجتہاد رائی ولا آلو، اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، اور کوئی کوتاہی نہ کروں گا، آپ نے حضرت معاذ کے جواب کی تحسین فرمائی، اسی اصول کے مطابق خارجی دلائل میں سب سے پہلے قرآن کریم کو دیکھنا چاہیے، باری تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا۔ (سورة الاعراف آیت ۲۰۳)

اور جب قرآن پڑھا جائے تو کان لگا کر سنا کرو، اور خاموش رہا کرو۔

یہ آیت مکہ مکرمہ میں نازل ہوئی ہے اور خواہلیلۃ المہراج میں نماز کی فرضیت سے پہلے

اس کا نزول ہو یا بعد میں، اور خواہ حضرت عبادہ کی روایت اس سے پہلے کی ہو یا بعد کی، لیکن جمہور کی رائے یہ ہے کہ اس آیت کا شان نزول نماز ہی ہے، مشہور صحابہ کرام میں حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابن عباسؓ یہی فرماتے ہیں، تابعین میں مجاہد، حسن بھری، سعید بن المسیب وغیرہ سے یہی منقول ہے کہ اس آیت کا شان نزول نماز ہے اور امام احمد نے تو اس بات پر تمام اہل علم کا اتفاق اور اجماع نقل کیا ہے۔ نیز جمہور مفسرین اس آیت کا شان نزول نماز کو قرار دے رہے ہیں۔

گویا آیت قرآن کا موضوع ہی قرأت خلف الامام ہے اور اس میں عیاف طور پر حکم دیا جا رہا ہے کہ جب امام قرأت کرے تو مقتدی پر استماع اور انصات لازم ہے، ”استماع“ کے معنی ہیں کان جھکا دینا جس کا حاصل توجہ ہے، مطلب یہ ہے کہ جب امام قرأت کرے تو آواز آئے یا نہ آئے تمہیں ہمہ تن گوش بن جانا چاہیے، اور ”انصات“ کے معنی ہیں پوری توجہ کر کے خاموشی اختیار کر لینا، سکوت کرنا اور ظاہر ہے کہ سکوت کلام کی ضد ہے، مطلب یہ ہوا کہ نماز جہری ہو یا سری امام کی قرأت کے وقت مقتدی کے لیے اپنی زبان کو حرکت دینا جائز نہیں۔

یابات کو اس طرح سمجھ لیجئے کہ اذا قرئ القرآن جہری اور سری دونوں طرح کی نمازوں کو شامل ہے، اور اس پر مرتب کر کے دو حکم۔ استماع اور انصات، بیان کئے گئے ہیں، اس لیے مطلب یہ ہوگا کہ امام جہر کرے تو یہ استماع کا موقع ہے استماع واجب رہے گا اور اگر سری نماز ہو تو اذا قرئ القرآن کا مکمل تو پایا جا رہا ہے اور استماع کی صورت ممکن نہیں ہے، اس لیے انصات واجب ہو جائے گا یعنی نماز سری ہو یا جہری، مقتدی کو قرأت کی اجازت نہیں ہے۔

اگر بالفرض شان نزول کی رعایت ملحوظ نہ رکھی جائے بلکہ آیت کو نماز اور غیر نماز سب کے لیے عام رکھا جائے کہ جہاں بھی قرآن پڑھا جائے تو سننے والے کو ہمہ تن گوش اور خاموش ہو جانا چاہیے تو ہمیں اصول کے مطابق یہ فائدہ اٹھانے کا حق ہے کہ جب سامعین کو خارج صلوٰۃ میں استماع و انصات کا حکم دیا جا رہا ہے تو داخل صلوٰۃ میں استماع و انصات بدرجہ اولیٰ ضروری ہوگا، کیونکہ خارج صلوٰۃ میں سننے والے کے استماع و انصات میں صرف ایک ہی چیز ملحوظ ہے یعنی قرأت قرآن، جبکہ داخل صلوٰۃ میں ایک سے زائد چیزیں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً

(۱) نماز کی روح ہی قرأت قرآن ہے اور نماز میں اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے اس لیے خارج میں قرأت قرآن کا ادب استماع و انصات ہے تو داخل صلوٰۃ میں اس کو بدرجہ اولیٰ ثابت مانا جائے گا۔

(۲) نیز یہ کہ نماز باجماعت میں موضوع امامت کا تقاضہ بھی یہی ہے، پیغمبر علیہ السلام نے فرمایا ہے انما جعل الامام لیؤتم بہ امام کو امام ہی اقتداء کرنے کے لیے بتایا گیا ہے، اس لیے سامع کے مقتدی ہونے کی صورت میں استماع و انصات کی اہمیت بڑھ جائے گی۔

(۳) اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ صحیح اور حسن کے درجے کی متعدد روایتوں سے یہ مضمون ثابت ہے جیسے اذا قرء فانصتوا، اور جیسے من کان له الامام فقراءۃ الامام قراءۃ له ان روایات پر گفتگو تو اپنی جگہ پر آئے گی، یہاں صرف یہ ثابت کرنا پیش نظر ہے کہ داخل صلوٰۃ میں قرأت قرآن کے وقت استماع و انصات بدرجہ اولیٰ ثابت ہے۔ ابن تیمیہؒ نے بھی اس کو درجہ اولیٰ میں ثابت قرار دیا ہے، فرماتے ہیں۔ لان استماع المستمع الی قراءۃ الامام الذی یاتم بہ ویجب علیہ متابعتہ اولیٰ من استماعہ الی قراءۃ من یقرء خارج الصلوٰۃ (نہوی جلد ۲، ص ۲۷۰)

حاصل گفتگو یہ ہے کہ آیت اذا قرى القرآن فاستمعوا له وانصتوا کا شان نزول ہی قرأت خلف الامام ہے اور اگر شان نزول سے صرف نظر کر لیں تب بھی اسی آیت سے دلالت النص کے طور پر مقتدی کے لیے قرأت کی ممانعت ثابت ہے۔

مقتدی کے لیے قرأت ممکن بھی نہیں

قرآن کریم کی آیت سے یہ ثابت ہو گیا کہ امام جب قرأت کرے تو مقتدی کا استماع و انصات اختیار کرنا ضروری ہے، جہری نمازوں میں تو بات صاف ہے لیکن سری نمازوں میں سب مقتدی جانتے ہیں کہ امام، ثنا کے لیے مختصر سا وقفہ کر کے قرآن پڑھتا ہے، مقتدی کو یقین ہے کہ قرآن پڑھا جا رہا ہے، پھر اس کے لیے کیا گنجائش ہے کہ انصات کو چھوڑ کر عمل قرأت کو جاری رکھے، بلکہ سچ پوچھئے تو اس آیت کی روشنی میں مقتدی کے لیے نماز میں بذات خود قرأت کا عمل کرنے کے لیے کوئی جگہ ہی نہیں، حافظ ابو عمرو بن

عبدالبر نے التسمیہ میں یہ سوال قائم کیا ہے اور ابن تیمیہؒ نے بھی اسی طرح کی بات لکھی ہے کہ مقتدی پر قرأت کے وجوب کا حکم لگانے والوں کو یہ سوچنا چاہیے کہ وہ کب قرأت کرے؟ اس لیے کہ اس کی تین ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، امام سے پہلے، یا امام کے ساتھ ساتھ یا پھر امام کے بعد، اور ان تینوں صورتوں میں قوی اشکالات ہیں۔

امام سے پہلے مقتدی کی قرأت کی صورت میں، سب سے پہلا اشکال تو یہ ہے کہ مقتدی کا عمل امام سے مقدم ہو گیا اس کی گنجائش نہیں، دوسرا اشکال یہ ہے کہ تکبیر تحریر کے بعد جو وقفہ ہے وہ ثنا کے لیے ہے، قرأت کے لیے نہیں، اگر اس سکتہ میں قرأت کا عمل مشروع ہوتا تو صحابہ کرام اس کو ضرور نقل کرتے، ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں۔

وایضاً فلو کان الصحابة کلهم یقرؤن الفاتحة خلفه اما فی السکنة الاولی واما فی الثانیة لکان هذا ممّا تتوفر الهمم والدواعی علی نقله۔ (فتاویٰ جلد ۲۳، ص ۲۶۹)

نیز یہ کہ اگر صحابہ کرام سکتہ اولیٰ یا سکتہ ثانیہ میں امام کے پیچھے فاتحہ کی قرأت کرتے تھے تو اس کی نقل کا بہت اہتمام ہونا چاہیے تھا، اس کی نقل کے دواعی بھی بہت تھے۔

پھر اس کے بعد لکھتے ہیں فکیف ولم ینقل هذا احد عن احد من الصحابة کہ یہ بات کوئی بھی، کسی بھی صحابی سے نقل نہیں کرتا، پھر کچھ تفصیل کے بعد لکھتے ہیں فعلم انه بدعة کہ اس سے معلوم ہوا کہ سکتہ میں قرأت خلف الامام کا عمل بدعت ہے۔ تیسرا اشکال یہ ہے کہ پہلا سکتہ اگر مقتدی کی قرأت کے لیے ہوتا تو اس کو واجب ہونا چاہیے تھا، جبکہ وجوب کا کوئی قائل نہیں اور مالکیہ کے یہاں تو سکتہ ہی نہیں، ان کے یہاں تکبیر تحریر کے بعد فوراً قرأت شروع ہو جاتی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام تکبیر کے فوراً بعد قرأت شروع کر دے اور سکتہ نہ کرے تو نماز درست ہے یا نہیں؟

اسی طرح مقتدی اگر امام کے بعد فاتحہ پڑھتا ہے تو وہ بھی اشکال سے خالی نہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی قرأت کے بعد جو سکتہ ہے وہ بہت مختصر ہے اور آمین کے لیے ہے سورہ فاتحہ کی قرأت کی اس میں گنجائش نہیں، اور دوسری بات جیسا کہ ابن تیمیہؒ نے لکھا یہ ہے کہ اس کو دواعی کے باوجود کوئی صحابی نقل نہیں کر رہا ہے، پھر کیسے اس کو تسلیم کر لیا جائے،

اور تیسری چیز یہ ہے کہ اگر امام، مقتدیوں کی رعایت سے رک کر کھڑا ہو جاتا ہے تو گویا امام مقتدیوں کے تابع ہوا اور یہ منصب امامت کے منافی ہے۔

اب ایک ہی صورت باقی رہی کہ مقتدی امام کے ساتھ ساتھ پڑھے، اس صورت میں دو بڑی اہم خرابیاں ہیں ایک خرابی یہ کہ اس میں امام سے منازعت پائی جاتی ہے، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت عبداللہ بن مالک ابن نجہ کی روایت میں پیغمبر علیہ السلام کا ارشاد مالی انازع القرآن موجود ہے، اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس صورت میں فاستمعوا لہ وانصتوا کی خلاف ورزی ہے منازعت پہ نص حدیث ممنوع ہے اور استماع کی خلاف ورزی پہ نص قرآن ممنوع ہے، پھر ساتھ پڑھنے کی کیسے اجازت دی جائے؟

خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی قرأت کے لیے تین ہی صورتیں ممکن تھیں اور تینوں ہی میں قوی اشکالات ہیں اس لیے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ نماز جبری ہو یا سری، امام کے پیچھے قرأت کا عمل قرآن کریم کی اس آیت کی رو سے درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

مکحول کے فیصلے پر حیرت

اس لیے اجازت دینے والے اکثر اہل علم نے مندرجہ بالا اشکالات کا وزن محسوس کرتے ہوئے بچنے کی کوشش کی ہے، مثلاً کسی نے سکات کے درمیان قرأت کی اجازت دی، کسی نے سورۃ فاتحہ کے بعد والے سکتہ میں اجازت دی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے مسئلہ حل نہیں ہوا کہ ان سکات میں از روئے احادیث اتنی گنجائش نہیں ہے، لیکن سب سے زیادہ حیرت انگیز بات حضرت مکحول نے کہی ہے ابو داؤد میں ہے۔ قال مکحول اقرء فیما جہر بہ الامام اذا قرء بفتح الکتاب و سکت سرافان لم یسکت اقرء بہا قبلہ و معہ و بعدہ لا تترکھا علی حال، پہلے تو یہ فرمایا کہ امام سورۃ فاتحہ کے بعد سکتہ کرے تو فاتحہ سر اڑھی جائے، پھر فرمایا کہ اگر امام سکتہ نہ کرے تو امام سے پہلے یا امام کے ساتھ یا امام کے بعد بہر صورت پڑھی جائے، حیرت کے سوا اب ہم اس پر کیا عرض کریں، ظاہر ہے کہ قرآن کریم کے حکم استماع و انصات کے بعد اپنے مسلک کی پیروی کرتے ہوئے اس طرح کے توسعات پر تبصرے کی بھی کیا ضرورت ہے؟ بس یہی کہا

جائے گا کہ انھوں نے جو کچھ سمجھ میں آیا بیان فرمادیا!

حافظ ابن حجر کے استدلال پر نقد

اسی طرح حافظ ابن حجر نے گنجائش نکالنے کی بھی کوشش کی ہے۔ باب ما یقول بعد التکبیر کے تحت ایک روایت میں آیا تھا اسکا تک بین التکبیر و القراءة ما تقول؟ ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آپ جو تکبیر تحریر اور قرأت کے درمیان سکوت فرماتے ہیں تو آپ کیا دعا پڑھتے ہیں؟ حافظ ابن حجرؒ نے یہاں یہ فائدہ اٹھایا کہ سکوت، قرأت کے منافی نہیں ہے، یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں کیونکہ روانت میں اسکا تک بھی آ رہا ہے اور ما تقول بھی، پھر ابواب الجمع میں انھوں نے یہاں تک لکھ دیا کہ نماز تحیۃ المسجد پڑھنا بھی منافی انصات نہیں ہے، کہتے ہیں فمصلی التحیۃ یجوز ان یطلق علیہ انہ منصت۔ (فتح جلد ۲، ص ۴۷۵) ابن حجر یہ چاہتے ہیں کہ اسکا تک کو ترک جہر کے معنی میں لے کر سری قرأت کا انصات سے تضاد ختم کر دیں، اور قرأت خلف الامام کی گنجائش نکال لیں، اور ثابت کر دیں کہ مقتدی مصت کے ساتھ قاری بھی ہو سکتا ہے کہ آہستہ آہستہ پڑھتا رہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سکوت بھی فرما رہے ہیں اور قاری بھی ہیں۔

ابن حجر کی یہ بات بہ ظاہر درست معلوم ہوتی ہے، لیکن غور کیجیے کتاب الوحی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں گزر چکا ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام جب وحی لے کر تشریف لاتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہونٹوں کو حرکت میں لاتے، ترمذی شریف میں زیادہ واضح ہے یہحرک بہ لسانہ یرید ان یحفظہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کو یاد کرنے کی وجہ سے زبان مبارک اور لب بائے مبارک کو آہستہ آہستہ ہلاتے تھے یعنی سرا پڑھتے جاتے تھے کہ قرآن یاد ہو جائے، بھول نہ جائیں، آپ کے اس سری قرأت فرمانے پر حکم نازل ہوا، لا تحرک بہ لسانک الا یہ آپ زبان کو بالکل حرکت نہ دیں، قرآن کا آپ کے سینہ میں محفوظ کرنا اور آپ کی زبان سے پڑھوادینا ہماری ذمہ داری ہے، بخاری شریف کی روایت میں اس موقع پر فاتح قرآنہ کی تفسیری میں ہے۔

فاستمع لہ وانصت (بخاری جلد ۱، ص ۴)

آپ پوری توجہ مبذول کریں اور خاموش رہیں۔

اس روایت سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ زبان کو سرأ حرکت دینا یا ہونٹوں کو جنبش میں لانا بھی استماع و انصات کے منافی ہے اور جب حقیقت یہ ہے تو ابن حجر کو غور کرنا چاہیے تھا کہ اسکاتک بین التکبیر والقراءۃ اسکات کو ترک جہر کے معنی میں لینا درست نہیں بلکہ یہ سکوت عن الکلام السابق یا وقفہ کے معنی میں ہے، حضرت علامہ کشمیریؒ ارشاد فرماتے ہیں کہ یہاں سرید السکوت عما قبلہ و هو التکبیر۔ مراد یہ ہے کہ کلام سابق کے ختم کرنے کو سکوت سے تعبیر کر دیا گیا ہے کہ تکبیر کے بعد جو آپ وقفہ کرتے ہیں اس میں کیا پڑھتے ہیں، یعنی اسکات سے مراد ترک جہر نہیں بلکہ وقفہ ہے، علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ اہل عرب، سکوت کو اس معنی میں استعمال کرتے ہیں جیسے قال فلان کذا و سکت علیہ، اسی عن ردہ، پھر فرماتے ہیں کہ ابن حجر کی مستدل روایت کے بعض طرق میں اس معنی میں استعمال کی صراحت ہے، امام بخاری نے جزء القراءۃ میں باب من قرء فی مسکنات الامام میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں، ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسکت امکاتۃ عن تکبیرۃ الخ کیا اس سے یہ بات بالکل صاف نہیں ہوتی کہ یہاں لفظ اسکات، تکبیر کے بعد وقفہ کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے۔

دوسری بات یہ کہ ابن حجر جس روایت سے استدلال کر رہے ہیں اس میں لفظ اسکات ہے اور اس موضوع پر نص قرآن یا نص حدیث میں لفظ انصات استعمال ہوا ہے اور ان دونوں الفاظ میں فرق ہے، اسکات کے معنی ہیں خاموشی بمعنی ترک تکلم، اور انصات کے معنی ہیں اسکت سکوت مستمع، پوری توجہ مبذول کرنے والے کی طرح سکوت اختیار کرنا، یعنی آواز آرہی ہے تو ہم تن گوش ہو جاؤ اور آواز نہیں آرہی ہے تو بغور سننے والوں کی طرح خاموش رہو، پھر جب از روئے لغت دونوں میں فرق ہے اور قرینہ مقام سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ اسکات بمعنی وقفہ ہے تو ابن حجر کے اس دعوے کو کیسے تسلیم کر لیا جائے کہ انصات اور قرأت میں منافات نہیں ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ آیت قرآنی اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا اسی طرح نص حدیث اذا قرء فانصتوا میں انصات کا مقابلہ قرأت قرآن سے کیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ قرأت قرآن کے وقت انصات اختیار کرو جبکہ ابن حجر کی مستدل

روایت اسکا تک بین التکبیر میں یہ قائل نہیں ہے بلکہ تکبیر اور قرأت کے درمیان پائی جانے والی حالت پر اسکات کا لفظ بولا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ حالت وقفہ کی ہے، اس تفصیل سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ حافظ ابن حجر کا یا کسی اور کا اسکا تک الخ سے سری قرأت کی گنجائش نکالنا درست نہیں ہو سکتا، اور قرآن کریم کے حکم انصات کی جہاں جہری قرأت سے منافات ہے، وہاں سری قرأت سے بھی ہے۔

بہر حال قرآن کریم کی آیت سے، یہ حکم صراحت و قوت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی کا وظیفہ نماز میں قرأت نہیں، استماع و انصات ہے اور جب یہ بات ہے تو حضرت عبادہ کی روایت کے عموم میں مقتدی کو داخل کرنا درست نہیں۔

(۵) مقتدی کی قرأت اور احادیث

حضرت معاذ کی روایت کے مطابق غور طلب اور اختلافی مسائل میں فیصلہ کا دوسرا ذریعہ حدیث پاک ہے، اس لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ قرأت خلف الامام کے موضوع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا کیا ارشاد فرمایا ہے تاکہ حضرت عبادہ کی روایت میں کہے جانے والے عموم کے دعوے کا وزن معلوم کیا جاسکے۔

اس سلسلے میں حقیقت یہ ہے کہ حدیث پاک کے پورے ذخیرے میں ایک بھی صحیح روایت ایسی نہیں ہے جس میں صراحت کے ساتھ مقتدی کو قرأت کا حکم دیا گیا ہو، جب کہ متعدد صحابہ کرام سے کثیر تعداد میں صحیح اور حسن سند کے ساتھ ایسی روایات موجود ہیں جن میں صراحت کے ساتھ مقتدی کو انصات کا حکم دیا گیا ہے یا امام کی قرأت کو مقتدی کے لیے کافی قرار دیا گیا ہے یا مقتدی کی قرأت پر اظہار ناگواری کے بعد صحابہ کرام کے قرأت کو ترک دینے کا ذکر ہے، وغیرہ، ان تمام روایات کے استیعاب کا تو یہاں موقع نہیں، مگر چند روایات پیش کی جاسکتی ہیں۔

مقتدی کے لیے حکم انصات پر مشتمل روایت

مثلاً ایک صحیح روایت میں صراحت کے ساتھ مقتدی کو انصات کا حکم دیا گیا ہے، جس

کے الفاظ یہ ہیں۔

اذا قرأ فانصتوا (مسلم جلد ۱، ص ۱۷۴)

جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

امام مسلم نے اپنی صحیح میں اس موقع پر پہلے ابو موسیٰ اشعریؓ کی ایک طویل حدیث ذکر فرمائی ہے۔ پھر اس کی متعدد سندیں ذکر کی ہیں اور حدثنا اسحق بن ابراہیم قال انا جریر عن سلیمان التیمی عن قتادة عن یونس بن جبر عن حطان بن عبد اللہ عن ابی موسیٰ الاشعریؓ کی سند ذکر کر کے فرمایا کہ اس میں اذا قرأ فانصتوا کا اضافہ ہے، اس اضافہ کو اگر اس حدیث طویل کے نماز سے متعلق حصہ کے ساتھ ملایا جائے تو روایت کے الفاظ اس طرح ہو جاتے ہیں۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبنا فبین لنا سنتنا وعلمنا صلوتنا فقال اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیؤمکم احدکم فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال غیر المفضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین۔ (مسلم جلد ۱، ص ۱۷۴)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے خطبہ دیا اور ہمارے سامنے سنت کا بیان فرمایا اور ہمیں نماز کی تعلیم دی اور فرمایا کہ جب نماز کا ارادہ کرو تو پہلے اپنی صفیں درست کرو پھر چاہیے کہ تم میں سے ایک امام بنے اور جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ غیر المفضوب علیہم ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو۔

پھر اس کے بعد امام مسلم کے راوی ابو اسحاق کہتے ہیں کہ ابو بکر ابن اخت ابی النضر نے حضرت ابو موسیٰؓ کی اس اضافہ والی روایت کے بارے میں کچھ کہا تو قال مسلم ترید احفظ من سلیمان؟ یعنی کیا تمہیں سلیمان سے اونچے حافظ حدیث کی تلاش ہے؟ مطلب یہ تھا کہ سلیمان حفظ و ضبط میں کمال رکھنے والے شیخ و محدث ہیں۔ اس لیے کسی کی مخالفت ان کے لیے مضر نہیں۔

اس کے بعد ابو بکر نے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے بارے میں پوچھا تو امام مسلم

نے فرمایا کہ میرے نزدیک وہ صحیح ہے، اس پر ابو بکر نے یہ پوچھا کہ پھر آپ نے اس کو کتاب میں کیوں ذکر نہیں کیا؟ تو امام مسلم نے جواب دیا۔ لیس کل شنی عندی صحیح و ضعفه ہننا انما وضعت ہننا ما اجمعوا علیہ میرے نزدیک جتنی احادیث صحیح ہیں ان سب کو میں نے اس کتاب میں نہیں لیا ہے، صرف ان روایات کو لیا ہے جن کی صحت پر محدثین حضرات کا اجماع ہے۔

گویا امام مسلم کے پیش نظر یہاں اذا قرأ فانصتوا کے اضافہ والی دو روایتیں ہیں، ایک روایت حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی ہے جسے اہمیت کے ساتھ انھوں نے متن کتاب میں لیا ہے اور اس پر کئے گئے اشکال کا جواب اتريد احفظ من سليمان (کہہ کر دیا ہے اور یہ روایت امام مسلم کے نزدیک ما اجمعوا علیہ کا مصداق ہے اور دوسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جسے انھوں نے صحیح میں نہیں لیا تھا لیکن ابو بکر بن اخت ابی انضر کے جواب میں انھوں نے اس روایت کو بھی اپنے نزدیک صحیح قرار دیا اور اس طرح یہ روایت بھی امام مسلم کی خصوصی تصحیح کے ساتھ کتاب مسلم میں اشارۃ ذکر میں آگئی۔

امام مسلم کے ما اجمعوا کا مطلب

امام مسلم کے نزدیک ما اجمعوا کے کیا معنی ہیں؟ تو بعض اکابر نے تو یہ لکھا ہے کہ اس سے چند ائمہ محدثین مراد ہوتے ہیں، جن میں امام احمد، یحییٰ بن معین، عثمان بن ابی شیبہ اور سعید بن منصور خراسانی شامل ہیں، لیکن مقدمہ ابن الصلاح میں اس کے معانی کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

قلت اراد۔ واللہ اعلم، انه لم يضع فی کتابہ الا الاحادیث التی وجد عنده فیہا شرائط الصحیح المجمع علیہ وان لم یظهر اجتماعہا فی بعضها عند بعضهم (مقدمہ ابن الصلاح ص ۸)

میں کہتا ہوں کہ ما اجمعوا کی مراد۔ واللہ اعلم یہ ہے کہ امام مسلم نے اپنی کتاب میں صرف ان احادیث کو جگہ دی ہے جن میں ان کے نزدیک محدثین کی مقرر کردہ حدیث صحیح کی اجماعی شرائط پائی جاتی ہیں خواہ ان تمام شرائط کا بعض روایات میں بعض محدثین کے نزدیک

پایا جانا ظاہر نہ ہوا ہو۔

ما اجمعوا علیہ کی یہی تشریح بہتر معلوم ہوتی ہے کہ امام مسلم یقیناً محدثین کی مقرر کردہ اجماعی شرائط صحت سے واقف ہیں اور وہ ان شرائط کو جن روایات میں تحقق پاتے ہیں ان ہی کو اپنی صحیح میں جگہ دیتے ہیں، یہ الگ بات ہے کہ بعض محدثین کی نظر میں، بعض روایات میں ان شرائط کا تحقق ظاہر نہ ہوا ہو۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت، امام مسلم کی نظر میں محدثین کی مقرر کردہ اجماعی شرائط صحت کی حامل ہے، اسی لیے انھوں نے اس روایت کو اپنی کتاب میں ذکر فرمایا ہے، البتہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو انھوں نے صحیح میں اس طرح نہیں لیا اور اس لیے اس کی تصحیح کے وقت انھوں نے ہو عندی صحیح فرمایا کہ وہ روایت میرے نزدیک صحیح ہے گویا وہ اس روایت میں محدثین کی اجماعی شرائط صحت کے تحقق کی ذمہ داری نہیں لے رہے ہیں۔

دوسری کتابوں میں ان روایات کی تخریج

صحیح مسلم کے علاوہ یہ دونوں روایات حدیث کی دوسری کتابوں میں بھی آئی ہیں۔ حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت ابو داؤد نے باب التّشہد میں ذکر کی ہے مگر اس پر یہ تبصرہ کیا ہے، قال ابو داؤد قوله وانصتوا لیس بمحفوظ لم یحجی بہ الاسلیمان التیمی فی هذا الحدیث، انصتوا کا اضافہ محفوظ نہیں ہے، اس روایت میں سلیمان تمیمی کے علاوہ اور کسی راوی نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔

نیز یہ روایت ابن ماجہ میں بھی بہ الفاظ اذا قرء الامام فانصتوا مذکور ہے، مسند احمد میں بھی ہے صحیح ابو عوانہ میں متعدد صحیح سندوں کے ساتھ ذکر کی گئی، مسند بزار اور بیہقی اور حدیث کی دوسری کتابوں میں موجود ہے۔

اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت بھی، مسلم شریف کے علاوہ، ابو داؤد میں باب الامام یصلیٰ من قعود میں مذکور ہے مگر اس پر بھی امام ابو داؤد نے یہ تبصرہ کیا ہے قال ابو داؤد وهذه الزیادة واذا قرأ فانصتوا لیست بمحفوظة الوهم عندنا من ابی خالد۔ نیز یہ روایت نسائی شریف اور ابن ماجہ میں بھی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند

احمد اور دارقطنی وغیرہ میں بھی ہے، اور ان روایات میں سلیمان تیمی، اور ابو خالد الاحمر پر تفرد کے اشکال کا بھی جواب ہے۔

اعتراض اور جوابات

ان روایات پر محدثین کی جانب سے جو اعتراضات کئے گئے ہیں وہ مطولات میں موجود ہیں ان میں امام ابو داؤد کے تبعہ کے کو اہمیت کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، حضرت ابو موسیٰ اشعری کی روایت کے بارے میں انھوں نے کہا کہ انصتوا کا اضافہ محفوظ نہیں کیونکہ یہ سلیمان تیمی کا تفرد ہے، اسی طرح کی بات امام بخاری نے جزء القراءة میں اور دارقطنی و بیہقی وغیرہ نے بھی کہی ہے۔

اسی طرح کا اعتراض حضرت ابو ہریرہ کی روایت پر بھی ہے کہ اس میں ابو خالد الاحمر متفرد ہیں بیہقی نے تو کتاب المعرفة میں یہ لکھ دیا کہ حفاظ حدیث ابو داؤد، ابو حاتم، حاکم اور دارقطنی نے اس اضافے کو نادرست قرار دیا ہے، وغیرہ۔ لیکن ان اعتراضات کی اصولی محدثین کے مطابق کوئی اہمیت نہیں، وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ پہلی روایت میں سلیمان تیمی اور اسی طرح دوسری روایت میں ابو خالد الاحمر ضعیف رواۃ میں نہیں ہیں کہ تفرد کو معزز قرار دیا جائے، بلکہ نہایت ثقہ محدثین ہیں، سلیمان تیمی کے بارے میں امام مسلم نے اسریدا حفظ من سلیمان فرمایا ہے، ائمہ جرح و تنقید نے ان کی توثیق کرتے ہوئے اونچے الفاظ استعمال کئے ہیں، امام احمد، امام نسائی، ابن معین اور عجلی نے ان کو ثقہ کہا ہے، ابن حبان نے فرمایا ہے کہ وہ ثقہ، متقن، حافظ صاحب سنت اور بصرہ کے عابدوں میں تھے، ذہبی نے ان کو الحافظ، الامام اور شیخ الاسلام وغیرہ لکھا ہے۔

اسی طرح ابو خالد الاحمر کے بارے میں بڑے وسیع کلمات منقول ہیں، وکیع، ابن معین اور ابن مدینی ان کو ثقہ کہتے ہیں، ابو حاتم نے ان کو صدوق کہا ہے، عجلی نے ان کو ثقہ، ثبت کہا ہے، ابن ہشام رفاعی نے ان کو ثقہ امین کہا ہے۔ وغیرہ۔ ان کے بارے میں مطولات میں اس سے زیادہ کلمات توثیق ذکر کئے گئے ہیں۔

اس لیے بالفرض اگر یہ حضرات متفرد بھی ہوں تو اس سے روایت کو ناقابل قبول قرار دینا اصول محدثین سے انحراف معلوم ہوتا ہے، بلکہ اصول کے مطابق روایت کا قبول کرنا ضروری ہے۔

(۲) دوسری بات یہ کہ راوی کا تفرد اس وقت مضر ہوتا ہے جب اس کی روایت دیگر ثقہ راویوں سے متعارض ہو، یہاں تعارض محض ظاہر میں تو ہے کہ ایک راوی اذا قرا فانصتوا کا اضافہ کر رہا ہے اور دوسرے کے یہاں یہ الفاظ نہیں ہیں اور محدثین کے نقطہ نظر سے اس کی اہمیت بھی ہے کہ وہ الفاظ کے ظاہر پر جمود اختیار کر لیتے ہیں لیکن ارباب تحقیق کے یہاں محض ظاہر پر فیصلہ نہیں کیا جاتا اور مضمون کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے، یہاں یہ صورت ہے کہ اگر بالفرض اذا قرا فانصتوا سے صرف نظر کر لیں تو تب بھی روایت کے سیاق و سباق سے یہی مضمون ثابت ہے۔

اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن روایات میں اذا قرا الامام فانصتوا کا اضافہ ہے ان میں امام کی اقتداء اور اتباع کی جزیات بیان کی گئی ہیں کہ جب امام تکبیر تحریر منعقد کرے تو تم بھی تکبیر کہو، جب وہ رکوع میں جائے تم بھی رکوع میں چلے جاؤ، جب وہ سجدہ میں جائے تو تم بھی سجدہ میں جاؤ وغیرہ، اب دیکھنا یہ ہے کہ قرأت کے سلسلے میں امام کی اتباع کا کیا طریقہ بتایا گیا ہے؟ ظاہر ہے کہ کسی روایت میں اذا قرا فاقراء و انھیں ہے بلکہ ان روایات میں اگر اذا قرا فانصتوا سے صرف نظر کر لیں تو یہ بات تو سب ہی روایات میں ہے اذا قال غیر المفضوب علیہم ولا الضالین فقولوا امین، بالکل بدیہی بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر مقتدی کو قرأت کی اجازت ہوتی تو الفاظ اذا قلتم غیر المفضوب الخ ہوتے اور سب مقتدیوں سے یہ کہا جاتا کہ جب تم غیر المفضوب الخ پر پہنچو تو آمین کہا کرو بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں تو اذا قال القاری غیر المفضوب علیہم ولا الضالین فقال من خلفہ امین فرمایا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ قاری صرف امام ہی ہے مقتدی نہیں، اور یہ کہ شریعت نے مقتدی کو امام کے ساتھ قرأت میں شریک ہی نہیں کیا، شرکت ہوئی ہے تو صرف آمین میں ہوئی ہے، نیز یہ کہ اس موضوع پر قرآن کریم کی ہدایت بھی یہی ہے اذا قرئ القرآن فاستمعوا له

وانصتوا، جس کی تفصیل گزر چکی ہے کہ نزول وحی کے وقت ہونٹوں کو حرکت دینا بھی استماع وانصات کے منافی قرار دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر روایت میں اذا قرا فانصتوا نہ بھی ہو تب بھی سیاق و سباق سے یہی مضمون معین ہوتا ہے کہ قرأت کے بارے میں مقتدی کے اتباع کا طریقہ انصات ہے قرأت نہیں، اس لیے اضافہ کو تفرّد مضر قرار دے کر رد کرنا کسی بھی حال میں درست نہیں ہے۔

(۳) تیسری بات ہے کہ تفرّد کا اعتراض ہی خلاف واقعہ ہے جن حضرات نے تفرّد کا الزام عائد کیا ہے ہمارا حسن ظن تو یہی ہے کہ ان کے علم میں ایسا ہی ہوگا، لیکن واقعہ یہ نہیں ہے، نہ سلیمان حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں متفرّد ہیں اور نہ ابو خالد الاحمر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں۔ کیونکہ صحیح ابو عوانہ میں ابو عبیدہؓ نے اور دارقطنی میں عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہؓ نے قادم سے اذا قراء فانصتوا کی روایت میں سلیمانؓ کی متابعت کی ہے، اسی طرح ابو خالد الاحمر کی متابعت میں محمد بن سعد انصاریؓ اشہلیؓ کا نام نسائی کی روایت میں موجود ہے۔

(۴) چوتھی بات یہ ہے کہ اصول محدثین کے مطابق متابعت اور شواہد کی بہت اہمیت ہے، ضعیف روایت بھی بسا اوقات ان کے ذریعہ قوت حاصل کر لیتی ہے، پھر اگر صحیح روایت کو درجہ صحت ہی کی متابعت مل جائے تو اس کی صحت میں شک نہیں کیا جاسکتا۔ اذا قرا فانصتوا کے بارے میں صورت حال یہ ہے۔

(الف) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی صحیح روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں جس پر بحث ہو چکی ہے۔

(ب) پہلا شاہد حضرت ابو ہریرہؓ کی صحیح روایت ہے اس پر بحث گزر چکی ہے۔

(ج) دوسرا شاہد حضرت انسؓ بن مالک کی روایت ہے جو بیہقی کی کتاب القراءة میں ثقہ راویوں کی سند سے مذکور ہے جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم

قال اذا قرا الامام فانصتوا (کتاب القراءة للبیہقی ص ۹۲)

(د) تیسرا شاہد حضرت عمر بن خطابؓ کی روایت ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز پڑھائی، کسی ایک شخص نے آپ کے پیچھے سری قرأت کی، نماز سے فارغ ہو کر آپ نے فرمایا کہ کسی نے میرے ساتھ قرأت کی؟ آپ نے یہ بات تین بار کہی

تو ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ! میں نے مَسَّح اسم ربک الاعلیٰ پڑھی، تو آپ نے ارشاد فرمایا ماسالی انازع القرآن، اما یکفی قراءۃ امامہ؟ انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا قرء فانصتوا۔ (کتاب القراءۃ ص ۹۳)

امام بیہقی نے حضرت انسؓ اور حضرت عمرؓ کی روایات کو شاہد کے طور پر ذکر نہیں کیا ہے بلکہ نقل کرنے کے بعد ان پر جرح کی ہے مگر ہم بیہقی کے ممنون ہیں کہ اس طرح انھوں نے اذقرا فانصتوا کے بارے میں ایسی دو روایتیں ذکر فرمادیں جنھیں شاہد کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

صحیح روایت، اتنے متابعات اور شاہد کے بعد یقیناً شک و شبہ سے بالاتر ہے، یہ الگ بات ہے کہ بعض محدثین، اصول محدثین سے ہٹ کر اپنے فقہی مسلک کے زیر اثر فیصلہ کریں، یا ان محدثین کے بارے میں حسن ظن کی بنیاد پر۔ جیسا کہ ابن الصلاح نے کہا ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاید ان پر شرائط صحت کا انکشاف نہ ہوا ہو، لیکن صورت حال کی تنقیح اور شرائط صحت کے ظہور و انکشاف کے بعد تو صداقت کو قبول کر لیتا چاہیے، والحق احق ان یتبع۔ علامہ سندھی نے تو اس موقع پر ایک فیصلہ کن بات ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے۔ **هذا الحديث صحيحه مسلم فلا عبرة بتضعيف من وضعه** کہ امام مسلم نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، اس لیے تضعیف کرنے والوں کی تضعیف کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

تصحیح اور تضعیف کرنے والوں کے چند نام

تاہم جن لوگوں پر شرائط صحت منکشف نہ ہو سکیں اور انھوں نے اس روایت کی صحت کو تسلیم نہیں کیا، ان میں امام بخاری، امام ابو داؤد، دارقطنی، ذہبی اور ابو علی خیشا پوری وغیرہ کے نام شمار کئے جاتے ہیں، شاید یہ حضرات بعض رواۃ کے تغرد اور چند معمولی اشکالات کی بنیاد پر یہ فیصلہ کر گئے۔

پھر جن لوگوں نے شرائط صحت کے تحقق کی بنیاد پر روایت کو صحیح قرار دیا، ان میں امام احمد بن حنبل، امام مسلم، امام نسائی، امام ابوزر عر رازی، ابو عوانہ، امام متذری، علامہ ابن حزم، امام ابو عمر بن عبدالبر اسحاق بن راہویہ، موفق الدین بن قدامہ، ابن تیمیہ، اور خاتم الحفاظ

حافظ ابن حجر عسقلانی وغیرہ ہیں، اور ان میں اکثر مالکی، شافعی اور حنبلی ہیں اور تلاش کرنے سے شاید اور بھی نام مل سکتے ہیں، پھر ان کے ساتھ جماہیر حنفیہ کو بھی شامل کیا جائے تو پھر تصحیح کرنے والوں کی تعداد کہیں زیادہ ہو جائے گی۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ اذا قرأ فانصتوا کی روایت بالیقین صحیح ہے اور مقتدی کے بارے میں ہے، جس میں صراحت کے ساتھ یہ حکم دیا جا رہا ہے کہ ایام کی قرأت کے وقت مقتدی کو انصات کا عمل اختیار کرنا چاہیے، پھر اس تصریح کے بعد کیسے تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت عبادہ کی روایت میں لمن لم یقرء کے عموم میں مقتدی بھی داخل ہے؟

امام کی قرأت کو مقتدی کی قرأت بتانے والی روایت

اس سلسلے کی دوسری روایت جس میں صراحت کے ساتھ مقتدی کو قرأت سے روک دیا گیا ہے، اور امام کی قرأت کو مقتدی کی قرأت بتایا گیا ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری اور دیگر متعدد صحابہ سے کتابوں میں آرہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

من كان له امام فان قراءته له قراءة. (سوطا امام محمد ص ۹۸)

نماز میں جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قرأت اس کی قرأت ہے۔

اس روایت میں جوارشاد فرمایا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مقتدی کی نماز کو قرأت سے خالی سمجھنا صحیح نہیں ہے بلکہ مقتدی کی جانب سے یہ بار امام نے اٹھا رکھا ہے اور مقتدی کو امام کی قرأت کی وجہ سے قاری تسلیم کیا گیا ہے، شریعت میں اس کی نظیریں ہیں کہ ایک چیز متعلق کسی شخص سے ہوتی ہے اور اس کا عمل دوسرے سے کرایا جاتا ہے، جیسے صدقۃ الفطر ہے کہ غلام پر بھی واجب ہے اور چھوٹے بچوں پر بھی لیکن اس وجوب کی ادائیگی خود ان کے متعلق نہیں ہے بلکہ غلام کی طرف سے مولیٰ اور بچوں کی طرف سے باپ کو ادا کرنے کا مکلف کیا گیا ہے۔

روایت کس درجہ کی ہے

یہ روایت صحابہ کرام کی ایک جماعت سے منقول ہے جن میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری، حضرت عبد اللہ بن عمر، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت ابو ہریرہ اور حضرت ابن

عباس رضی اللہ عنہم شامل ہیں، ہم نے یہ روایت موطا امام محمد سے نقل کی ہے جس کی سند اس طرح ہے اخبرنا ابو حنیفہ قال حدثنا ابو الحسن موسى بن ابي عائشة عن عبد الله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم سند کے تمام رجال ثقاہت کے اعلیٰ معیار کے حامل ہیں۔

پہلے راوی امام محمد ہیں جن کے علمی کارناموں کی ساری دنیا میں شہرت ہے، امام شافعی سے ان کے بارے میں یہ منقول ہے حملت عند محمد وقرعير كتبنا من امام محمد سے اونٹ کے بار کے بقدر کتابوں کا علم حاصل کیا ہے، یہ بھی فرمایا کہ وہ دلوں کو علم سے پُر کر دیتے تھے۔ یہ بھی فرمایا اذ اتكلم محمد رحمه الله فكانما ينزل الوحي، جب امام محمد علمی گفتگو کرتے تو ایسا معلوم ہونے لگتا کہ وحی کا نزول ہو رہا ہے، امام ذہبی نے فرمایا کہ وہ علم کا سمندر تھے ایک جگہ فرمایا کان من اذ كباء العالم امام احمد سے پوچھا گیا کہ یہ دقیق علمی مسائل آپ نے کہاں سے حاصل کئے؟ تو فرمایا کہ امام محمد کی کتابوں سے، دارقطنی نے فرمایا کہ موطا میں رکوع کے وقت رفع یدین مذکور نہیں لیکن امام مالک سے میں ”ثقات حفاظ“ نے رفع یدین غیر موطا میں نقل کیا ہے اور ان میں امام محمد اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ شامل ہیں۔

دوسرے راوی امام اعظم ہیں، جن کی علمی جلالت، ورع و تقویٰ، حفظ و اتقان اور ذکاوت و عظمت پر شرق و غرب کا اتفاق ہے، علمی فقہی و اخلاقی کمالات کا اعتراف اپنی جگہ، البتہ محدثین کے معیار مطلوب کے مطابق سینکڑوں میں سے چند اقوال یہ ہیں، قال شعبۃ كان والله حسن الفهم جيد الحفظ (شعبہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ فہم میں بہتر اور حفظ میں عمدہ تھے، شعبہ بن حجاج (المتوفی ۱۶۰ھ) امام اعظم کے ہم عصر ہیں، رجال کے سلسلے میں ان کی احتیاط تشدد کی حد تک معروف ہے، انھوں نے قسم کھا کر امام اعظم کے جو دست حفظ کی شہادت دی، یہ امام اعظم پر ضعف حفظ کا الزام عائد کرنے والوں کے لیے عبرت کی چیز ہے، امام اعظم کے بارے میں تقریباً تواتر سے منقول ہے کہ وہ دور کعتوں میں قرآن کریم ختم کرتے تھے، کیا ایسے لوگوں کو ضعیف الحفظ کہا جاسکتا ہے؟ امام علی بن مدینی جن کا تشدد مشہور ہے اور جو امام بخاری کے اجلہ شیوخ میں ہیں، جن کے بارے میں امام

بخاری کہتے ہیں کہ میں نے ابن مدینی کے علاوہ کسی کے سامنے اپنے آپ کو ہیچ نہیں سمجھا، وہ امام صاحب کے بارے میں کہتے ہیں، ہوثقة، لا باس بہ، اس زمانہ میں لا باس بہ، ثقہ کے ہم معنی استعمال ہوتا تھا اور یہی معنی علی بن مدینی کے یہاں بھی ہیں، اسی طرح ابن معین نے امام صاحب کے بارے میں فرمایا ہوثقة ماسمعت احداً ضعفه، وہ ثقہ ہیں، میں نے کسی کو انہیں ضعیف کہتے ہوئے نہیں سنا، حضرت علامہ کشمیریؒ ابن معینؒ کے اس قول سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ابن معین کے دور تک امام صاحب کے بارے میں جرح کا ثبوت نہیں تھا، ابن معین کی وفات ۲۳۳ھ میں ہے، بعد میں اگر کسی نے جرح کی ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی کوئی اہمیت نہیں۔

تیسرے راوی موسیٰ بن ابی عائشہ کوئی ہیں، جو بالاتفاق ثقہ اور ثبت ہیں صحیحین کے رجال میں ہیں، چوتھے راوی عبد اللہ بن شداد ہیں جو رویہ صحابی اور روایت تابعی ہیں، ان کا ثقہ ہونا یقینی چیز ہے، ایسا راوی مرسل بھی روایت کرے تو اس کا قبول کرنا محدثین کے قول کے مطابق بھی ضروری ہے اور پانچواں نام عظیم المرتبت صحابی حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا ہے۔ آپ نے دیکھا کہ تمام راوی ثقاہت کے اعلیٰ معیار کو پورا کرتے ہیں، تو روایت پر کلام کرنے کی گنجائش نہیں، اس لیے ابن ہمام نے اس روایت کو صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، علامہ عینی نے بھی صحیح کہا ہے۔

امام دارقطنی کی تنقید

اس روایت کو دارقطنیؒ نے بھی کئی سندوں سے نقل کیا ہے اور اس پر یہ تنقید کی ہے لم یسندہ عن موسیٰ عن ابی عائشہ غیر ابی حنیفہ والحسن بن عمارۃ، وھما ضعیفان کہ اس روایت کو موسیٰ بن ابی عائشہ سے، ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ کے علاوہ کسی نے مسند بیان نہیں کیا ہے اور یہ دونوں (حفظ کے اعتبار سے) ضعیف راوی ہیں۔ لیکن دارقطنی کی دونوں باتیں غلط ہیں، نہ امام اعظمؒ کو ضعیف قرار دینا صحیح ہے اور نہ یہ دعوے صحیح ہے کہ امام صاحب اور حسن بن عمارہ کے علاوہ کسی نے اس کو مرفوظ بیان نہیں کیا جہاں تک امام صاحب کو ضعیف کہنے کی بات ہے تو یہ ایسی مہمل بات ہے جس کا جواب

دینے کی ضرورت بھی نہیں ہے کہ یہ ”بازی بازی باریش بابا ہم می بازی“ کا مصداق ہے تاہم کچھ نہ کچھ کہنا ہی پڑتا ہے۔ جیسا کہ چند ائمہ کے اقوال پیش کئے جا چکے ہیں اور اس سلسلے میں اصل بات یہ ہے کہ محدثین کرام کی جرح و تعدیل اور اس کے رد و قبول کے بھی اصول ہیں، ورنہ ہر شخص کی، ہر انسان کے بارے میں جرح کو قبول کیا جائے تو پھر کوئی بڑے سے بڑا محدث بھی نہیں بچے گا، اسی باب میں آپ نے دیکھا کہ کہنے والے نے حضرت سعد بن ابی وقاص تک کے بارے میں یہ کہہ ڈالا کہ وہ نماز پڑھانا بھی نہیں جانتے، تاج الدین سبکی (المتوفی ۷۷۱ھ) نے لکھا ہے لو اطلقنا تقديم الجرح لعماسم لنا احد من الائمة، اذما من امام الا وقد طعن فيه طاعنون وهلك فيه هالكون، اگر ہم جرح کو ہر حال میں مقدم کر دیں تو ائمہ میں سے کوئی محفوظ نہیں رہے گا، اس لیے کہ ہر امام کے بارے میں طعن کرنے والوں نے طعن کیا ہے، اور ہلاک ہونے والے یہ کام کر کے ہلاک ہو چکے ہیں۔

نیز یہ کہ ائمہ کبار کے بارے میں کسی نے کلام کیا ہے تو اس پر تکبر بھی کی گئی ہے، محمد بن عمرو عقیلی (المتوفی ۳۲۲ھ) نے علی بن مدینی کو ضعفاء میں شمار کیا ہے تو حافظ ذہبی (۷۴۸ھ) نے میزان الاعتدال میں اس طرح لکھا المالک عقل یا عقیلی؟ اندری فیمن تتکلم وانما اشتہی ان تعرفی من هو الثقة الثبت الذی ما غلط و لا انفراد بما لا یتابع علیہ۔ عقیلی! کیا تمہیں عقل نہیں ہے؟ جانتے ہو کس کے بارے میں کلام کر رہے ہو، میں آپ سے صرف یہ جانتا چاہتا ہوں کہ ایسا ثقہ اور ثبت کون ہے جس سے غلطی نہیں ہوئی؟ اور اس کی روایت میں ایسا انفراد نہیں ہے جس کی متابعت نہیں ملتی؟ اسی طرح دارقطنی کے امام اعظم کو ضعیف کہنے پر علامہ عینی نے لکھا ہو من ابن له تضعیف ابی حنیفة وهو مستحق التضعیف وقد روی مسنده احادیث مقیمة و معلولة و منکرة و موضوعة، دارقطنی کو امام ابو حنیفہ کی تضعیف کا حق کہاں سے حاصل ہو گیا؟ وہ خود مستحق تضعیف ہیں، انہوں نے اپنی مسند میں کمزور، مطوں، منکر اور موضوع احادیث نقل کی ہیں۔ اسی طرح مولانا عبدالعلی بحر العلوم نے فوائد الرحموت میں لکھا ہے کہ ترکیہ کا کام کرنے والے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ خود عادل ہو، اسباب جرح و تعدیل

سے واقف ہو، منصف ہو، خیر خواہ ہو، متعصب نہ ہو، خود پسندی کا مریض نہ ہو فنانہ لا اعتداد بقول المتعصب كما قدح الدار قطنی فی الامام ابی حنیفہ بانہ ضعیف فی الحدیث و ای شناعۃ فوق هذا؟ کہ متعصب کی بات کا کیا اعتبار؟ جیسے دارقطنی نے امام ابو حنیفہ کو ضعیف کہہ دیا، اس سے زیادہ بدتر کیا بات ہوگی؟ پھر کچھ آگے چل کر یہ فرمایا کہ والحق ان الاقوال التي صدرت عنهم كلها صدرت من التعصب لا تستحق ان يلتفت اليها، کہ امام اعظم کی شان میں اس طرح کی تمام باتیں تعصب کا نتیجہ ہیں جو کہ کسی حال میں بھی لائق التفات نہیں ہیں۔

اسی طرح دارقطنی کا دوسرا اعتراض بھی صحیح نہیں ہے کہ اس روایت کو صرف امام اعظم اور حسن بن عمارہ نے مرفوعاً بیان کیا ہے، کیونکہ موسیٰ بن ابی عائشہ سے مرفوعاً بیان کرنے والوں میں سفیان اور شریک بھی ہیں، امام احمد بن یحییٰ (المتوفی ۲۴۳ھ) نے اپنی مسند میں یہ روایت ذکر کی ہے، احمد بن یحییٰ اکابر محدثین میں ہیں، صحاح ستہ کے تمام مصنفین ان کے تلامذہ میں ہیں، علم میں انھیں امام احمد بن حنبل کے ہم پایہ قرار دیا گیا ہے، ان کی کتاب مسند، محدثین کے درمیان متداول بھی رہی ہے، مسند احمد بن یحییٰ کی سند اس طرح ہے اخبرنا اسحاق الازرق حدثنا سفیان و شریک عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ سند بالکل صحیح ہے بومیری نے اس کے بارے میں سندہ صحیح کہا ہے، اسحاق ازرق صحیح کے راوی ہیں، باقی تمام روایات بھی صحیح کے ہیں، سفیان اور شریک، دونوں اس روایت کو موسیٰ بن ابی عائشہ سے مرفوعاً بیان کرنے میں امام اعظم کے ساتھ شریک ہو گئے، تنہا امام اعظم کا طریق نہ رہا یہ سند صحیح مرفوعاً نقل کرنے والوں میں اور بھی نام ہیں۔

افسوس ہے کہ اس کے باوجود حقیقت کو تسلیم کرنے کے بجائے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ روایت مسند نہیں ہے وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن شداد سے مرسل آ رہی ہے جیسا کہ مصنف بن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے، لیکن انصاف کی بات تو یہ ہے کہ جس طریق میں مرسل ہے اسے مرسل کہو اور جس طریق میں مرفوع ہے اس کو مرفوع تسلیم کرو۔ اور اگر بالفرض مرسل بھی ہے تو مرسل بھی تو حجت ہوتی ہے اور صحابی کا مرسل تو بالاتفاق حجت ہے

اور یہ مرسل تو ایسا ہے کہ توارث کے طور پر ایک بڑی جماعت کا عمل اس کی موافقت میں موجود ہے اور یہ کہ اس کی تائید اتنے طرق سے ہو رہی ہے کہ اس سے قوت بڑھ جاتی ہے۔ محدثین کے اصول میں یہ بھی ہے کہ اگر مرسل کسی دوسرے طریق سے موصولاً مروی ہو تو اس کی طاقت میں اضافہ ہو جاتا ہے اور وہ قابل استدلال ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ روایت اول تو متعدد صحابہ سے منقول ہے اور ان تمام میں کم از کم حضرت جابرؓ کی روایت توحیح اور متصل سندوں کے ساتھ آ رہی ہے اور عبداللہ بن شداد سے مرسل روایت کے صحیح الاسناد ہونے میں تو محدثین کا کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، باقی طرق حسن بھی ہیں اور ضعیف بھی، اس لیے ابن حجر کا تخریج احادیث الرافعی میں اس حدیث کی تمام مندوں کو معلول کہہ دینا صحیح نہیں ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے نقل ہی کمزور سندیں کی ہیں اور ان پر کلہا معلولہ کا حکم لگا دیا، ورنہ تمام طرق پر معلول کا حکم لگانا بالکل خلاف واقعہ ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ من کان له الامام الخ صحیح روایت ہے، اور اس میں صراحت کے ساتھ یہ مضمون بیان کیا گیا ہے کہ مقتدی کی نماز کو قرأت سے خالی سمجھنا غلط ہے، مقتدی کو امام کی قرأت کی بنیاد پر شرعاً قاری تسلیم کیا گیا ہے اور خود مقتدی کو قرأت سے روک دیا گیا ہے، پھر اس تصریح کے بعد حضرت عبادہؓ کی روایت میں لمن لم یقرأ کے عموم میں مقتدی کو کیسے شامل کیا جاسکتا ہے؟

مقتدی کے قرأت کو ترک کر دینے کی روایت

اب اس موضوع پر تیسری روایت بھی پیش ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ قرأت خلف الامام پر اظہار ناراضگی کے بعد، تمام مقتدیوں نے اس عمل کو ترک کر دیا تھا، یہ روایت موطا امام مالک، نسائی، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور مسند احمد وغیرہ میں موجود ہے، موطا مالک کے الفاظ یہ ہیں۔

مالک عن ابن شہاب عن ابن اکیمة اللیثی عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ انصرف من صلاۃ جہر فیہا بالقراءۃ فقال: هل قرأ معی منکم

احد انفا؟ فقال رجل نعم: انا يا رسول الله: قال فقال رسول الله ﷺ اني اقول: مالي انازع القرآن فانتهي الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله ﷺ حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ (ص ۲۹)

”امام مالک، ابن شہاب زہری سے اور وہ ابن اکثمہ لیسٹی سے اور وہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسی نماز سے فارغ ہوئے جس میں آپ نے جہری قرأت کی تھی، پھر فرمایا کیا تم میں سے کسی نے ابھی میرے ساتھ قرأت کی ہے، تو ایک شخص نے عرض کیا۔ جی ہاں! یا رسول اللہ! میں نے کی ہے، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کہ میں دل ہی دل میں کہہ رہا تھا کہ مجھے یہ کیا ہوا کہ میرے ساتھ قرآن کی تلاوت میں کشمکش کی جا رہی ہے۔ چنانچہ آپ کے اس ارشاد کو سننے کے بعد، لوگوں نے جہری نمازوں میں قرأت کو ترک کر دیا۔“

اس روایت سے پہلی نظر میں چند باتیں معلوم ہوتی ہیں، پہلی بات یہ ہے کہ نمازوں میں قرأت خلف الامام کا رواج نہیں تھا، کیونکہ آپ کے نکیر فرمانے پر صرف ایک شخص نے اعتراف کیا ہے کہ حضور! یہ کام میں نے کیا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس ایک شخص کی قرأت بھی جہری نہیں سہی ہے، کیونکہ آپ کا سوال هل قرا ہے، یعنی سوال یہ ہے کہ کیا کسی نے قرأت کی ہے؟ اگر اس شخص نے جہر کیا ہوتا تو سوال من قرا یا من جهر ہوتا، کہ قرأت کون کر رہا ہے؟ اور تیسری بات یہ ہے کہ آپ کے انکار کی بنیاد جہر نہیں، بلکہ کشمکش اور منازعت ہے؟ جو جہری میں کم اور سری میں زیادہ ہونی چاہیے، کیونکہ جب جہری نماز میں قرأت میں مشغول ہوگا تو مقتدی کی قرأت کا امام پر اثر کم ہو سکتا ہے لیکن اگر نماز سری ہو تو مقتدی کی قرأت کا امام پر یقیناً زیادہ اثر ہوگا، غور کرنے کی بات ہے کہ جہری نماز میں ایک فرد کی سری قرأت کا یہ اثر ہوا کہ منازعت کی صورت پیدا ہوگئی اور آپ نے ناگواری کا بھی اظہار فرمایا، تو اگر سری نماز ہو اور مقتدیوں کی صف قرأت میں مشغول ہو تو پھر منازعت کتنی بڑھ جائے گی۔

اس تقابل سے یہ سمجھنا آسان ہے کہ حضرت عبادہؓ کی تفصیلی روایت میں جو یہ آیا تھا کہ فجر کی نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی مقتدی کی قرأت سے گرانی ہوئی تو آپ نے

لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب ارشاد فرمایا تھا اور اس کا مطلب یہ تھا کہ آپ نے امام کے پیچھے قرأت کو تو منع فرمادیا تھا، لیکن سورہ فاتحہ کی قرأت کی اباحت موجودہ کے طور پر اجازت دی تھی، لیکن حضرت ابو ہریرہ کی مندرجہ بالا روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اباحت موجودہ بھی عارضی تھی جو برقرار نہیں رہی، کیونکہ اس روایت میں سورہ فاتحہ کا بھی استثناء نہیں ہے اور ہر قرأت کو سبب منازعت قرار دے کر اظہار ناراضگی کیا گیا ہے اور اس کے نتیجہ میں یہ فرمایا جا رہا ہے کہ اس کے بعد جہری نمازوں میں تمام مقتدیوں نے قرأت خلف الامام کو ترک کر دیا۔

اب صرف یہ بات رہ جاتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت میں جہری نماز میں ترک قرأت کی صراحت ہے، سری کی نہیں ہے، لیکن آپ جانتے ہیں کہ قرآن کریم کی آیت اذا قرأ القرآن الآية جہری اور سری دونوں کو عام ہے، اسی طرح حدیث اذا قرء فانصتوا بھی مقتدی کو خاموشی اختیار کرنے کی نصیحت کر رہی ہے اور حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت میں بھی جو علت بیان کی جا رہی ہے وہ منازعت اور کشمکش ہے جس کا تحقق جہری نمازوں سے زیادہ سری نمازوں میں ہوتا ہے، اس لیے اس روایت سے درجہ اولیٰ میں سری نمازوں میں بھی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

اس روایت پر بھی طرح طرح کے اعتراضات کئے گئے ہیں، ایک اعتراض تو یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیشی مجہول راوی ہیں اس لیے روایت استدلال کے قابل نہیں، لیکن یہ اعتراض بھی اصول محدثین کے مطابق درست نہیں، پہلی بات تو یہ ہے کہ ابن اکیمہ لیشی سے روایت کرنے والوں کی تعداد چار تک پہنچتی ہے جن میں ان کے پوتے عمر بن مسلم، امام زہری، سعید بن ابی ہلال اور ابو الجویرث عبدالرحمن بن معاذ یہ شامل ہیں اور جس شیخ سے چار تلامذہ روایت کریں اس پر جہالت کا شبہ خلاف اصول ہے، دوسرے یہ کہ موطا کی مسند روایات پر کلام کرنا بھی جرأت بیجا معلوم ہوتی ہے اور تیسری بات یہ کہ ابن اکیمہ کو ابو حاتم یحییٰ بن سعید اور ابن حبان وغیرہ نے ثقات میں شمار کیا ہے اور بھی متعدد دائرہ سے ان کے بارے میں تو شیعی کلمات منقول ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ فانتهی الناس عن القراءة مع رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم الخ نہ پیغمبر علیہ السلام کا قول ہے اور نہ حضرت ابو ہریرہؓ کا یعنی یہ حدیث نہیں ہے بلکہ یہ تو امام زہری کا قول ہے اور دلیل یہ ہے کہ ابو داؤد وغیرہ میں اسی روایت کے بعض طرق میں قال الزہری فاتعظ الناس فلم یکنوا یقرؤن آیا ہے جس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ امام زہری کا قول ہے۔

مگر یہ اعتراض بے سود معلوم ہوتا ہے، پہلی بات تو یہی ہے کہ یہ جملہ حضرت ابو ہریرہؓ کا ہے یہ ابو داؤد میں ابن ابی السرح کے حوالہ سے یہ بات حضرت ابو ہریرہؓ کی طرف منسوب کی گئی ہے قال معمر عن الزہری قال ابو ہریرۃ فانتہی الناس اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ معمر کو اثبت الناس فی الزہری تسلیم کیا گیا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ جملہ امام زہری کا ہو تو اس سے مسئلہ پر فرق نہیں پڑتا کیونکہ یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے کہ اصلی روایت تو مالی انازع القرآن پر ختم ہو گئی، اب آگے بیان کا مقصد یہ ہے کہ آپ کے ارشاد کا صحابہ پر اثر کیا ہوا۔ یہ بات حضرت ابو ہریرہؓ فرمائیں تو اور امام زہری فرمائیں تو معنی ایک ہی ہیں کہ تمام صحابہ نے یہ عمل ترک کر دیا تھا، امام زہری کی طرف انتساب سے بھی اہمیت کم نہیں ہوتی کیونکہ زہری کی پیدائش ۵۸ھ کی ہے، وہ جلیل القدر تابعین میں ہیں، ان کے بارے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو لکھا تھا علیکم بابن شہاب فانکم لاتجدون احدا اعلم بالسنة الماضية منه۔ ابن شہاب کے دامن کو مضبوطی سے تھام لو کہ تمہیں ان سے زیادہ سنتِ ماضیہ کا جاننے والا کوئی نہیں ملے گا اور ابن شہاب جب سنتِ ماضیہ کے سب سے بڑے عالم ہیں تو ان کا صحابہ کے بارے میں یہ خبر دینا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے بعد سب نے قرأت خلف الامام کا عمل ترک کر دیا تھا۔ نہایت مضبوط دلیل ہے۔

حدیث پاک کے ذخیرہ میں قرأت خلف الامام کی ممانعت کے لیے اور بھی بہت روایات ہیں مگر ہم انہی تین روایات پر اکتفا کر رہے ہیں اور اسی مختصر بحث سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت پر احادیثِ صحیحہ کی روشنی میں غور کیا جائے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ لمن لم یقرء کے عموم میں مقتدی کو شامل کرنا غلط ہے، اب اس کے بعد متصفانہ جائزہ کے لیے قائم کردہ بیادوں کے نقطہ سادس پر مختصر گفتگو شروع کی جاتی ہے۔

(۶) رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل

حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم حیات طیبہ میں ہمیشہ نمازوں کی امامت فرماتے رہے، مقتدی بن کر نماز پڑھنے کی نوبت شاذ و نادر پیش آئی، مگر عجیب بات ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز باجماعت جو مرض الوفات کے درمیان پڑھی گئی، اس کی تفصیلات سے مقتدی پر فاتحہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

اس واقعہ کا اختصار یہ ہے کہ مرض الوفات نے جب شدت اختیار کر لی تو مسجد نبوی میں حضرت ابوبکر صدیق کو نماز پڑھانے کا حکم دے دیا گیا، وہ برابر نماز پڑھاتے رہے، ایک دن ظہر کی نماز میں آپ نے مرض میں تخفیف محسوس فرمائی تو دو آدمیوں کے سہارے سے آپ مسجد میں تشریف لائے، نماز حسب معمول شروع ہو چکی تھی، غور فرمائیے کہ ابتداءً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ نماز میں شرکت کا نہیں تھا اور نہ اس کی کوئی امید تھی۔ ورنہ یقیناً انتظار کیا جاتا۔ بخاری ہی کی ایک روایت کے الفاظ ہیں وجہ رسول اللہ ﷺ فی نفسه خفة فخرج فاذا ابوبکر يؤم الناس (ص ۹۴) کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض میں تخفیف محسوس کی تو باہر آئے، دیکھا تو ابوبکر نماز میں امامت کر رہے ہیں۔ منشا عرض کرنے کا یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے کا ارادہ نماز شروع ہونے کے بعد فرمایا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ حجرہ مبارک بہت قریب ہے، لیکن بیماری کی وجہ سے آپ خود نہیں چل پارہے ہیں، دو آدمیوں کے سہارے سے آرہے ہیں، اور پیر اٹھانا دشوار ہو رہا ہے روایت میں آتا ہے رجلاہ تخطان الارض کہ پیروں سے زمیں پر خط کھینچ رہا تھا، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں حجرہ سے مسجد تک جانے میں اتنا وقت ضرور صرف ہو گیا ہوگا کہ حضرت ابوبکرؓ سورۃ فاتحہ پڑھ چکے ہوں گے، اور ابن ماجہ وغیرہ کی صحیح روایت میں اس قرأت کی یہ تفصیل آرہی ہے۔

واخذ رسول اللہ ﷺ من القراءۃ من حیث کان بلغ ابوبکر۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت وہاں سے شروع کی جہاں تک ابوبکر پہنچ چکے تھے۔

یہ روایت ابن ماجہ (ص ۸۷) مسند احمد، بیہقی اور طحاوی وغیرہ میں ہے، مسند احمد کی

ایک روایت کے الفاظ میں فقرا من المكان الذی بلغ ابوبکر من السورة (جلد ۱، ص ۲۰۹) ہے، سورت سے مراد اگر سورۃ فاتحہ کے علاوہ ہے تو گویا فاتحہ کی قرأت کے بعد دوسری سورۃ شروع ہو چکی تھی اور اگر سورت سے مراد فاتحہ ہی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سورۃ فاتحہ کے ایک حصہ کی قرأت ہو چکی تھی۔ بہر حال اس نماز میں جو بظاہر مقتدی بن کر شروع ہوئی تھی اور فوراً ہی استکلاف کی صورت پیش آ گئی، اور آپ امام بن گئے، اس نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ کی قرأت درمیان سے شروع کی یا سورۃ فاتحہ کے بعد کسی اور سورۃ کو درمیان سے پڑھا، اس سے یہ ثابت ہوا کہ امام کی قرأت مقتدی کے لیے کافی ہے اور مقتدی پر بذات خود فاتحہ کی قرأت واجب نہیں ہے۔

مدرک رکوع سے استدلال

پھر یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ آخری عمل، بالکل وہی ہے جس کی آپ پہلے تعلیم بھی دے چکے ہیں کہ اگر مقتدی نے امام کے قرأت سے فارغ ہونے کے بعد نماز میں شرکت کی اور امام کے ساتھ رکوع کی حالت میں شریک ہو گیا تو اس کی یہ رکعت صحیح اور مکمل ہے، ایسا نہیں ہے کہ فاتحہ کے ترک کی بنیاد پر اس رکعت کو شمار نہ کیا جائے، اس کے ثبوت کے لیے متعدد احادیث ہیں، ہم بخاری، ابوداؤد اور ابن خزیمہ کی ایک ایک روایت ذکر کر رہے ہیں۔ بخاری کی روایت یہ ہے۔

عن ابی بکرۃ انه انتهی الی النبی ﷺ وهو راكع فرکع قبل ان یصل الی الصف فذكر ذلك للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال زادک اللہ حرصاً ولا تعد۔ (بخاری جلد ۱، ص ۱۰۸)

حضرت ابوبکرؓ سے روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ایسی حالت میں پہنچے کہ آپ رکوع میں جا چکے تھے تو ابوبکرؓ نمازیوں کی صف تک پہنچنے سے پہلے ہی رکوع میں چلے گئے اس بات کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا، خدا تمہاری اس حرص میں اضافہ کرے، اور آئندہ ایسا نہ کرنا۔

یہ الفاظ تو بخاری کی روایت کے ہیں، دوسری کتابوں میں حضرت ابوبکرؓ کی نماز میں شرکت کی جو تفصیلات ہیں وہ یہ ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے رکوع میں شرکت کے لیے تیز چلنا

شروع کیا تو ان کا سانس پھول گیا، اور وہ صف سے پہلے ہی رکوع میں چلے گئے، اور اسی حالت میں چل کر صف سے جا ملے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ سانس کس کا پھول رہا تھا تو ابو بکرؓ نے جواب دیا خشبت ان تفوتنی الركعة معك، مجھے یہ اندیشہ تھا کہ آپ کے ساتھ میری رکعت فوت نہ ہو جائے۔ یعنی اس وجہ سے میں نے تیز گامی اختیار کی اور سانس پھول گیا۔

اس روایت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک تو یہ کہ حضرت ابو بکرؓ نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی اور رکوع میں شریک ہو گئے، اور دوسرے یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جذبہ کی تحسین تو فرمائی کہ خدا تمہاری حرص عبادت میں اضافہ فرمائے، مگر یہ نہیں فرمایا کہ تمہاری نماز نہیں ہوئی۔ صرف یہ فرمایا کہ آئندہ ایسا نہ کرنا کہ تیز چل کر آؤ، یا آئندہ ایسا نہ کرنا کہ صف سے پہلے ہی رکوع میں چلے جاؤ وغیرہ چنانچہ امام بخاری نے بھی حضرت ابو بکرؓ کی روایت (ص ۱۰۸) پر جو عنوان دیا ہے اس میں نماز کے صحیح نہ ہونے کی صراحت نہیں کی، عنوان ہے اذا ركع دون الصف، کہ نمازی صف سے پہلے ہی رکوع میں چلا جائے تو کیا حکم ہے؟ قرأت خلف الامام کے سلسلے میں بخاری کے ذوق کا تقاضہ تو یہی تھا کہ وہ اس صورت میں نماز کے صحیح نہ ہونے کی تصریح کریں، مگر دلیل نے ساتھ نہیں دیا اس لیے فیصلہ کن بات نہ کہہ سکے، اس ترجمۃ الباب کے بارے میں گفتگو اپنے موقع پر آئے گی، یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ امام بخاری کے نزدیک بھی یہی ثابت معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کی اس نماز کو صحیح قرار دیا گیا ہے۔

امام بخاری کی روایت پر مختصر گفتگو کے بعد اب اس سلسلے میں ابوداؤد کی روایت دیکھئے جس میں مد رک رکوع کو صراحت کے ساتھ رکعت کا مد رک قرار دیا گیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا جنتم الى الصلاة ونحن مسجود فاسجدوا ولا تعلقوا هاشینا ومن ادرك الركعة فقد ادرك الصلاة۔ (ابوداؤد جلد ۱، ص ۱۲۹)

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم ایسی حالت میں نماز کے لیے آؤ کہ ہم سجدہ میں ہوں تو سجدہ میں چلے جاؤ اور اس کو بالکل شمار نہ کرو، اور جس نے رکوع کو پالیا تو بیشک اس نے نماز کو پالیا۔

صحیح ابن خزیمہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت اور زیادہ صریح ہے اور ابن خزیمہ نے اس پر عنوان قائم کیا ہے باب ذکر الوقت الذی بکون فیہ المأموم مدرکاً للركعة اذا رکع امامه قبل کہ اگر امام رکوع میں چلا جائے تو مقتدی کو کس وقت تک مدرک رکعت مانا جائے گا۔

عن ابی ہریرۃ مرفوعاً من ادرك ركعة من الصلاة فقد ادركها قبل ان یقیم الامام صلیہ (صحیح ابن خزیمہ جلد ۲، ص ۳۵)

حضرت ابو ہریرہؓ مرفوعاً نقل کرتے ہیں کہ جس شخص نے امام کے سیدھا کھڑا ہونے سے پہلے نماز میں رکوع کو پالیا تو اس نے نماز کو پالیا۔

یہ دونوں روایتیں، مقتدی کے رکوع میں امام کو پالینے کی صورت میں نماز کی تمامیت کو بتاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں مقتدی فاتحہ کی قرأت نہیں کر سکتا، اس لیے اب ان روایات پر کلام شروع ہو گیا، امام بخاری نے جزء القراءۃ میں کچھ راویوں پر جرح کر دی، قاضی شوکانی نے کہا کہ من ادرك الركعة میں رکعت سے مراد رکوع نہیں، پوری رکعت ہے وغیرہ۔

لیکن ہمارا استدلال اس بنیاد پر ہے کہ ابو داؤد نے اپنی کتاب میں روایت ذکر فرمائی ہے اور ان کا اصول یہ ہے کہ روایت میں زیادہ کمزوری ہوتی ہے تو وہ سکوت نہیں کرتے، روایت ذکر کر کے سکوت اختیار کرنا ابو داؤد کے اصول کے مطابق روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے نیز یہ کہ امام منذری نے بھی سکوت اختیار کیا ہے، اور یہ کہ یہ روایت مستدرک حاکم میں بھی ہے اور حاکم نے اس کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ ذہبی نے حاکم کی تصحیح کو برقرار رکھا ہے۔ یہ باتیں روایت کے قابل قبول ہونے کے لیے کافی ہیں اور امام بخاری کی جرح کا جواب بھی دیا جاسکتا ہے مگر تفصیل کا موقع نہیں۔

اسی طرح قاضی شوکانی کا اعتراض بھی انصاف سے بہت دور ہے، حدیث پاک میں دسیوں جگہ الركعة رکوع کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے، خصوصاً اگر کسی روایت میں لفظ سجده کے ساتھ رکعة استعمال کیا جائے تو وہاں رکوع کے معنی متعین ہو جاتے ہیں، نیز یہ کہ قاضی شوکانی پہلے تو اس کے قائل تھے کہ مدرک رکوع، مدرک صلوٰۃ نہیں ہے اور اس کو یہ رکعت قضا کرنا ہوگی لیکن انھوں نے ”الفتح الربانی“ میں جو ان کے فتاویٰ کا مجموعہ ہے، اس

قول سے رجوع کر لیا ہے۔

آپ نے دیکھا کہ مدرک رکوع کے مدرک رکعت قرار دیئے جانے پر روایات صراحت سے دلالت کر رہی ہیں، اسی لیے جمہور یعنی امام اعظم، امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ثوری، امام اوزاعی اور ابو ثور وغیرہ کا مسلک یہی ہے کہ مدرک رکوع کی رکعت شمار ہوگی، صحابہ کرام میں حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی منقول ہے۔ منصفانہ جائزے کی بنیادوں کے نقطہ سادس پر کی گئی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری عمل اور مدرک رکوع کے بارے میں آنے والی روایات سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی پر فاتحہ کی قرأت واجب نہیں تو حضرت عبادہؓ کی روایت میں لمن لم یقرء کے عموم میں مقتدی کو کیسے شامل کیا جاسکتا ہے؟ اب اس کے بعد نقطہ سابع پر مختصر گفتگو کا آغاز کیا جاتا ہے۔

(۷) صحابہ کرامؓ کے آثار

اختلافی مسائل میں صحیح فیصلہ تک پہنچنے کا ایک آسان اور معتبر طریقہ یہ ہے کہ صحابہ کرام کے آثار اور ان کے اقوال و اعمال کو دیکھا جائے کیونکہ امت محمدیہ کی یہ مقدس جماعت، پیغمبر علیہ السلام کی اولین مخاطب اور آپ کے منشاء کو صحیح طور پر سمجھنے والی ہے اور آپ نے امت کو ان کی پیروی کا حکم دیا ہے۔

جمہور صحابہ سے کثرت کے ساتھ ترک قرأت خلف الامام کے آثار صحیح اور حسن سندوں کے ساتھ منقول ہیں، علامہ یعنی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے کہ اسی صحابہ کرام سے ترک قرأت خلف الامام ثابت ہے، امام شعبیؒ کا مقولہ صاحب روح المعانی نے نقل کیا ہے۔ ادرکت سبعین بدریا کلہم یمنعون المقتدی عن القراءة خلف الامام، میں نے غزوہ بدر میں شرکت کرنے والے ستر صحابہ کو پایا ہے اور وہ سب قرأت خلف الامام سے منع فرماتے تھے۔ امام محمدؒ نے موطا میں لکھا ہے لا قراءة خلف الامام فیما جہربہ و فیما لم یجہر بذلك حاءت عامة الآثار، امام کے پیچھے جہری یا سری کسی نماز میں قرأت نہیں ہے اور صحابہ کرام اور تابعین کے آثار سے عموماً یہی ثابت ہوتا ہے یہاں ان آثار میں سے نمونہ کے طور پر چند کو پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حضرت زید بن ثابت کا اثر

سب سے پہلے حضرت زید بن ثابت کا اثر ملاحظہ کیجیے جو مسلم شریف میں ہے۔

عن عطاء بن یسار انه سأل زید بن ثابت عن القراءة مع الامام فقال لا قراءة مع الامام فی شنی۔ (مسلم شریف جلد ۱ ص ۲۱۵)

عطاء بن یسار کہتے ہیں کہ انھوں نے زید بن ثابت سے قرأت خلف الامام کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا کہ امام کے ساتھ کسی بھی نماز میں قرأت نہیں ہے۔

مسلم کی روایت ہے سند بالکل صحیح ہے، امام نووی کو بھی کہنا پڑا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا متدل ہے مگر اس کے دو جواب ہیں ایک یہ کہ صحیح روایت میں لا صلوة لمن یقرء بام القرآن آ رہا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد، حضرت زید وغیرہ کے قول پر مقدم ہے اور دوسرا جواب یہ کہ حضرت زید کا قول، جہری نماز میں مازاد علی الفاتحہ پر محمول ہے۔ (نووی ص ۲۱۵ باختصار) مگر ان دونوں جوابات کی کمزوری ظاہر ہے، کیونکہ بحث ہی یہ ہے کہ لمن لم یقرء کے ظاہری اور مجمل عموم کو صحابہ کرام کیا سمجھ رہے ہیں؟ اگر اس روایت میں مقتدی کی صراحت ہوتی تب تو یہ بات درست تھی کہ حضرت زید کا قول، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ٹکرا گیا، اس کو ترک کر دیا جائے، یہاں تو یہ صورت ہے کہ آپ جو لمن لم یقرء کو عام سمجھ رہے ہیں، صحابہ کرام کے آثار سے اس کی تائید نہیں ہوتی، نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اذا قرء فانصتوا بہ سند صحیح ثابت ہے تو حضرت زید کا قول ٹکرا رہا ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق ہے۔

اسی طرح دوسرا جواب کہ اس قول کو "ما زاد" پر محمول کیا جائے، قطعاً قابل قبول نہیں، حضرت زید کے ارشاد میں اس کے لیے نہ صرف یہ کہ کوئی اشارہ نہیں، بلکہ لا قراءة مع الامام فی شنی کا یہ مطلب نکالنا انصاف سے دور ہے اور گلو خلاصی کی کوشش سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ کیا حضرت عطاء نے "ما زاد علی الفاتحہ" کے بارے میں سوال کیا تھا؟ کہ جواب کو اس پر محمول کیا جائے۔

حضرت ابن عمر کا اثر

اصح الاسانید سے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کا اثر موطا امام مالک میں ان الفاظ میں

منقول ہے۔

مالک عن نافع ان عبد الله بن عمر كان اذا سئل هل يقرأ احد خلف الامام؟ قال اذا صلى احدكم خلف الامام فحسبه قراءة الامام واذا صلى وحده فليقرأ وكان عبد الله بن عمر لا يقرأ خلف الامام (موطا امام مالک ص ۲۹)

امام مالک، بواسطہ نافع حضرت عبد اللہ بن عمر سے نقل کرتے ہیں کہ ابن عمر سے جب یہ پوچھا جاتا کہ کیا کسی کو امام کے پیچھے قرأت کرنی چاہیے؟ فرماتے کہ جب تم میں سے کوئی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اس کو امام کی قرأت کافی ہے اور جب تنہا نماز پڑھے تو قرأت کرے، اور خود عبد اللہ بن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

اصح الاسانید سے آنے والے اس اثر کے مقابل یہ سند حسن کچھ ایسے آثار پیش کئے جاتے ہیں جن میں نماز میں قرأت کا ذکر ہے جیسے بیہقی نے نقل کیا ہے کہ ابو العالیہ نے مکہ میں حضرت ابن عمر سے پوچھا اقرأ فی الصلوة، نماز میں قرأت کروں؟ تو ابن عمر نے فرمایا۔ انی لا استحبی من رب هذه البنية ان اصلی صلوة لا اقرأ فیها ولو سام القرآن، کہ مجھے خانہ کعبہ کے پروردگار سے حیا آتی ہے کہ میں ایسی نماز پڑھوں جس میں قرأت نہ ہو، اگر چہ وہ سورۃ فاتحہ ہی ہو۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کی سند، موطا مالک کی سند کے مقابل پیش نہیں کی جاسکتی، دوسرے یہ کہ اس اثر میں خلف الامام قرأت کا ذکر نہیں ہے، پھر اس کو مقابلہ میں پیش کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے، حضرت عبد اللہ بن عمر کے اثر میں جبری اور سری کی بھی تفصیل نہیں، وہ تو امام کے پیچھے ہر حال میں حسبہ قراءة الامام فرما رہے ہیں۔

حضرت جابر بن عبد اللہ کا اثر

حضرت جابر بن عبد اللہ کے اثر سے اور زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ مضمون ثابت ہوتا ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کو پڑھنے کے تاکید حکم سے مقتدی مستثنیٰ ہے، یہ اثر موطا مالک، ترمذی اور طحاوی وغیرہ میں ہے اور ترمذی نے اس کو حدیث حسن صحیح بھی کہا ہے۔

مالک عن ابی نعیم وھب بن کيسان انه سمع جابر بن عبد الله يقول: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بآم القرآن فلم يصل الا وراء الامام۔
(موطا امام مالک ص ۲۸)

امام مالک، ابو نعیم، وہب بن کیسان سے نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے جابر بن محمد اللہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس نے نماز کی کوئی رکعت پڑھی اور اس میں ام القرآن کو نہیں پڑھا تو اس نے نماز نہیں پڑھی، الا یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔

اس اثر سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت سے مقتدی مستثنیٰ ہے اور یہ کہ جن روایتوں میں سورہ فاتحہ کے پڑھنے کا تاکید حکم دیا گیا ہے جس سے فقہاء کرام نے اپنے اپنے اصول کے مطابق وجوب یا رکنیت کو ثابت کیا ہے، وہ سب غیر مقتدی یعنی امام و منفرد پر محمول ہیں جیسا کہ آپ پہلے امام احمد بن حنبل اور سفیان کے بارے میں جان چکے ہیں، هذا لمن بصلی وحده۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کا اثر

حضرت عبداللہ بن مسعود سے حدیث کی مختلف کتابوں میں قرأت خلف الامام کی ممانعت پر آثار منقول ہیں، موطا امام محمد کے الفاظ یہ ہیں۔

قال محمد اخبرنا سفیان الثوری حدثنا منصور عن ابی وائل عن عبداللہ بن مسعود قال انصت للقراءة فان فی الصلوة شغلا و سیکفیک الامام۔ (موطا امام محمد ص ۱۰۰)

امام محمد نے کہا کہ ہم سے سفیان ثوری نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ ہم سے منصور نے بواسطہ حضرت ابو وائل، حضرت عبداللہ بن مسعود سے بیان کیا، انھوں نے فرمایا، امام کی قرأت کے وقت انصت اختیار کرو اس لیے کہ نماز میں خاص مشغولیت ہوتی ہے اور تمہارے لیے امام کافی ہے۔

سند بالکل صحیح ہے، اور ارشاد کا مطلب بھی بالکل صاف ہے کہ مقتدی کے لیے انصت واجب ہے اور امام کی قرأت اس کے لیے کافی ہے۔

اسی طرح کے آثار خلفا راشدین یعنی حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم سے اور حضرت ابن عباس وغیرہ سے منقول ہیں جن کو حدیث کی کتابوں میں دیکھا جاسکتا ہے، اسی طرح تابعین کرام سے بھی متعدد آثار نقل ہیں مگر ہم صرف صحابہ کرام سے چند آثار نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں۔

قرأت خلف الامام کی مذمت کے آثار

البتہ یہ بات واضح کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام سے جہاں ممانعت کے آثار منقول ہیں وہیں کچھ اکابر صحابہ سے قرأت خلف الامام پر سخت نکیر اور مذمت پر مشتمل آثار بھی ثابت ہیں، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔

من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرة (دار تطنی جلد ۱، ص ۱۲۶)
جس نے امام کے پیچھے قرأت کی، اس نے فطرت کی خلاف ورزی کی۔
حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔

ان عمر بن الخطاب قال ليت في فم الذي يقرء خلف الامام حجرا۔
(مولانا محمد ص ۱۰۲)

حضرت عمر بن خطاب نے فرمایا، جو شخص قرأت خلف الامام کا عمل کرتا ہے کاش اس کے منہ میں پتھر ڈال دیے جائیں۔
حضرت سعد بن ابی وقاص سے منقول ہے۔

وددت ان الذي يقرء خلف الامام في فم جمره۔ (مولانا محمد ص ۱۰۲)
میری خواہش یہ ہے کہ جو قرأت خلف الامام کرتا ہے، اس کے منہ میں انگارے ہوں۔
ان حضرات کے علاوہ قرأت خلف الامام پر اسی طرح کی مذمت کے آثار حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عباس اور بعض اکابر تابعین سے منقول ہیں، ان آثار کی چونکہ کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی اس لیے حضرات صحابہ کی زبان سے نکلے ہوئے یہ سخت کلمات سن کر قرأت خلف الامام کرنے والوں کو غصہ آتا ہے اور اس کے علاوہ اور کوئی راہ نہیں ملتی کہ آثار کا انکار کر دیا جائے۔ امام بخاری نے بھی ایسا ہی راستہ اختیار فرمایا ہے۔

امام بخاری کا تبصرہ اور اس کی حقیقت

امام بخاری نے بھی جزء القراءة خلف الامام میں یہی راستہ اختیار فرمایا ہے کہ پہلے اس طرح کے بعض آثار نقل فرمائے، پھر اس کا جواب اس طرح دیا۔
(۱) بعض راویوں پر جرح کر دی، گویا ان آثار کا ثبوت ہی مشکوک ہو گیا۔
(۲) پھر یہ فرمایا کہ اس طرح کا کلام اہل علم کا نہیں ہو سکتا اور اس کے متعدد وجوہ ہیں۔

(الف) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا تلعنوا بلعنة الله ولا بالنار ولا تعذبوا بعذاب الله، ایک دوسرے کو اللہ کی رحمت سے دوری اور جہنم کی بددعا میں نہ دو، اور اللہ کے عذاب (آگ) کی کسی کو سزا نہ دو۔ اور ان سخت الفاظ میں یہ باتیں پائی جاتی ہیں، اس لیے یہ اہل علم کے الفاظ نہیں ہو سکتے۔

(ب) دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ جرأت کون کر سکتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے منہ میں انکار بھرنے کی (نعوذ باللہ) خواہش کرے۔

(ج) جب قرأت خلف الامام کی حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو گئی تو اب دوسروں کی بات میں کیا حجت ہے؟ (جرماتر اہم ۱۲)

مگر امام بخاری رحمہ اللہ کے یہ تمام ارشادات محل نظر ہیں، جہاں تک راویوں پر جرح کی بات ہے تو حقیقت یہ ہے کہ جن راویوں پر جرح کی گئی ہے، انھیں راویوں کی بعض ائمہ سے توثیق بھی منقول ہے پھر یہ کہ یہ تمام آثار ایک سند سے نہیں آ رہے ہیں بعض آثار کئی کئی سندوں سے ثابت ہیں، موطا امام محمد، مصنف عبدالرزاق اور طحاوی شریف جزء القراءة لسیہقی اور دوسری کتابوں میں ان کی سندوں کو دیکھا جاسکتا ہے، انصاف پیش نظر ہو تو محدثین کے اصول کے مطابق سرے سے انکار کر دینے کی کوئی گنجائش نہیں اور یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ ان کی کوئی نہ کوئی اصل ہے۔

اسی طرح امام بخاری نے ان آثار کے اہل علم کا کلام نہ ہونے کی جو وجوہ بیان کی ہیں، وہ بھی ناقابل فہم ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام بخاری یہ فرض کر کے بحث کر رہے ہیں کہ قرأت خلف الامام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ کسی کے انکار کر دینے سے کیا ہوتا ہے؟ حالانکہ جمہور کے نزدیک صورت حال یہ ہے کہ قرأت خلف الامام کے ثبوت کے لیے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے صراحت کے ساتھ کچھ منقول نہیں، اور ممانعت پر احادیث صحیحہ میں بہت کچھ منقول ہے اور اسی ممانعت کی تائید میں یہ آثار موجود ہیں۔

اس لیے اگر قرأت خلف الامام پر تکبیر کرتے ہوئے کسی کی زبان سے سخت الفاظ نکلے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس حکم خداوندی اور حکم رسالت کی خلاف ورزی نہ کرتا تو بہتر تھا، خواہ اس خلاف ورزی سے بچنے میں اس کو کچھ دنیاوی تکلیف برداشت کرنا پڑتی مثلاً

منہ میں مٹی یا انگارے ہوتے تو اس کی وجہ سے وہ قرأت خلف الامام سے باز رہتا۔
 پھر یہ کہ ان آثار میں آگ کی سزا بالعلل کہاں دی جا رہی ہے؟ زیادہ سے زیادہ یہ کہ
 اس فعل کی قباحت بیان کرنے کے لیے ایسی خواہش کا اظہار کیا جا رہا ہے، پھر کہنے والے
 کے تصور میں کیا ضروری ہے کہ اس کا مصداق صحابہ کرام ہوں؟ ابراہیم نخعی سے موطا امام محمد
 میں منقول ہے ان اول من قراء خلف الامام رجل انهم (ص ۱۰۰) قرأت خلف
 الامام کرنے والے پہلے شخص کو مجہم قرار دیا گیا یعنی اس کو بدعت کی طرف منسوب کیا گیا،
 طحاوی میں ابن عباس سے منقول ہے، لو كان لي عليهم سبيل لقلعت السنتهم
 (جلد ۱، ص ۱۲۱) قرأت خلف الامام کرنے والوں پر میرا بس جلتے تو میں ان کی زبان کھینچ لوں
 یقینی بات ہے کہ اس طرح کے سخت کلمات کہنے والوں کے علم میں امام بخاری کی طرح یہ
 بات ہوتی کہ یہ عمل بعض صحابہ کرام بھی کر رہے ہیں تو وہ اتنی سخت بات نہ کہتے۔

علامہ ابن تیمیہ کا جواب

علامہ ابن تیمیہ نے امام بخاری کے اس تبصرے پر فتاویٰ میں کلام کیا ہے اور فرمایا ہے
 کہ اس طرح کے آثار، ان لوگوں کے بارے میں ہیں جو امام کی قرأت کو سن رہے ہوں اور
 اس کے باوجود وہ اپنی قرأت جاری رکھے ہوئے ہوں، کہ یہ لوگ ان ہی حضرات کی طرح
 ہیں جن کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماسی انازع القرآن، یا علمت ان
 بعضکم خالجنیہا فرمایا ہے، اس لیے اگر کسی کی تحقیق یا اعتقاد یہ ہو کہ امام کی قرأت کو
 سننے کے وقت، مقتدی کا خود قرأت کرنا، اللہ اور اس کے رسول کی معصیت ہے اور ایسا
 کرنے والا امر خداوندی کا تارک اور نہی خداوندی کا مرتکب ہے تو اس کے بارے میں یہ
 کہنا جائز ہے کہ اس کے منہ میں کوئی ایسی تکلیف ہو جاتی جس سے وہ معصیت سے محفوظ
 ہو جاتا، کیونکہ جتلای تکلیف ہونا، جتلای معصیت ہونے سے اہون اور کمتر ہے، یہ
 بالکل اس طرح کی بات ہے جیسے کلمہ حرام زبان سے ادا کرنے والے کے بارے میں کہہ
 دیا جائے لو كنت اخو من لكان خيرا لك، تم گونگے ہوتے تو اس سے بہتر تھا۔

پھر کچھ بحث کرنے کے بعد ابن تیمیہ نے فرمایا کہ ان آثار میں لعنت یا تعذیب نہیں
 ہے، صرف اس کی خواہش کا اظہار ہے کہ یہ ایسی چیز میں مبتلا ہو جاتا جو اس کو معصیت کے

ارٹکاب سے روک دیتی اور ظاہر ہے کہ عملاً سزا دینے، اور سزا کی خواہش کا اظہار کرنے میں بہت فرق ہے، نیز یہ کہ حضرت علیؓ اور حضرت صدیق اکبرؓ نے بعض مرتدین کو آگ میں جلانے کی سزا بھی دی ہے، ظاہر ہے کہ انھوں نے یہ اقدام تعذیب بالنار سے ممانعت والی روایات کی تاویل کے بعد کیا ہوگا، پھر جب تاویل کے بعد اقدام کرنا بھی جائز ہے تو گناہ میں مبتلا اور معصیت کے مرتکب کے بارے میں تعذیب بالنار کی خواہش پر مشتمل الفاظ استعمال کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع نہ ہونا چاہیے۔ (فتاویٰ ابن تیمیہ جلد ۲۳، ص ۳۰۶)

امام بخاری کے تبصرے کا حاصل تو یہ تھا کہ ان آثار کا انکار کر دیا جائے اور ابن تیمیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ انکار کے لیے امام بخاری کے ذکر کردہ دلائل ناکافی ہیں اور قرأت خلف الامام کے سلسلے میں اس طرح کے سخت کلمات کے ذریعہ اظہار ناپسندیدگی مستبعد بات نہیں ہے اور جب ان آثار کی سند بھی قابل قبول ہے تو استبعاد یا انکار کی کوئی وجہ نہیں۔

منصفانہ جائزے کے لیے قائم کردہ اس بنیاد پر بحث کرنے سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے آثار و اقوال سے مقتدی پر فاتحہ کے وجوب کا کوئی ثبوت نہیں ملتا بلکہ صحیح اور اصح الاسانید سے آنے والے آثار سے صراحت کے ساتھ یہ ثابت ہوتا ہے کہ مقتدی کا فاتحہ پڑھنا یا کسی طرح قرأت کرنا جائز ہی نہیں ہے۔

اس موضوع سے فراغت کے بعد، اب منصفانہ جائزے کی آخری اور آٹھویں بنیاد۔ امامت و اقتداء کے بارے میں شریعت کی عام ہدایات پر اختصار کے ساتھ عرض کیا جاتا ہے۔

امامت و اقتداء کے بارے میں شیخ الہند کا ارشاد

اس موضوع پر حضرت شیخ الہند قدس سرہ، بڑی مدلل اور فکر انگیز بحث فرماتے تھے، اختصار کے ساتھ سبق میں بھی بیان فرماتے اور اس کی تفصیل ان کی کتاب ایضاح الادلہ میں موجود ہے، ان کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ شریعت کی نظر میں امامت کا موضوع الگ، اور اقتداء کا موضوع الگ ہے، اور امام و مقتدی کے بارے میں شریعت کی عام ہدایات اور احکام شریعیہ پر نظر کرنے سے یہ بات روز روشن کی طرح سامنے آ جاتی ہے کہ مقتدی کو قرأت کا حق نہیں ہونا چاہیے کیونکہ شریعت نے جماعت کی نماز کو مصلین کے تعدد کے باوجود متعدد نہیں مانا ہے، بلکہ اس کو صلوٰۃ واحدہ کا حکم دیا گیا ہے، آپ کا ارشاد ہے۔

لقد اعجبني ان تكون صلوۃ المسلمین واحدة (ابوداؤد ص ۷۴)
مجھے یہ بات بہت پسند آئی کہ مسلمانوں کی نماز (باجماعت) صلوۃ واحدہ ہو۔
اور اس صلوۃ واحدہ میں احکام شرعیہ کی روشنی میں یہ حقیقت بالکل نمایاں نظر آتی ہے
کہ امام صفت صلوۃ میں اصل، متبوع اور موصوف بالذات ہے اور مقتدی اس کا تابع اور
موصوف بالعرض ہے، جیسے کشتی اور اس میں سوار ہونے والے افراد میں سیر و حرکت کی
صفت مشترک ہے، مگر سیر اور حرکت سے کشتی موصوف بالذات ہے اور اس میں بیٹھنے والے
موصوف بالعرض ہیں۔

چند احکام شرعیہ سے نظریہ کی وضاحت

احکام شرعیہ پر غور کرنے سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ نماز باجماعت میں
امام کو اصل قرار دیا گیا ہے، اور مقتدی کو تابع کیا گیا ہے۔ مثلاً:
(۱) احادیث میں تصریح ہے کہ امام کو امتیازی اوصاف کا حامل ہونا چاہیے کہ وہ اعلم ہو
اقرا ہو وغیرہ، اس میں امام کے اصل اور موصوف بالذات ہونے کا واضح اشارہ ہے۔
(۲) احادیث میں صراحت ہے کہ مقتدیوں کو ارکان کی ادائیگی میں امام سے آگے بڑھنے
کی اجازت نہیں لاتبادر والامام الحدیث یا ان الامام یرکع قبلکم و یرفع
قبلکم، امام سے آگے مت بڑھو اور یہ کہ امام تم سے پہلے رکوع میں جائے گا اور تم سے پہلے
اٹھے گا، یہ احکام اسی لیے ہیں کہ امام متبوع ہے، موصوف بالذات ہے، اور مقتدی تابع اور
موصوف بالعرض ہیں۔

(۳) امام کو کوئی عذر مانع صلوۃ پیش آ جائے تو فوراً استخلاف کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ
مقتدیوں کی نماز کو محفوظ رکھا جائے، اسی ضرورت کے سبب اس کا لحاظ رکھا گیا ہے کہ صف
اول میں اولو الاحلام والنہی کو رہنا چاہیے وغیرہ، جبکہ کسی مقتدی کو عذر پیش آنے کی
صورت میں ان چیزوں کی ضرورت نہیں۔

(۴) امام کی نماز صحیح ہے تو شرائط پوری کرنے والے تمام مقتدیوں کی نماز صحیح ہے، اور امام کی
نماز میں فساد آ جائے تو تمام نمازیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اگر امام موصوف بالذات نہ
ہوتا اور تمام مقتدیوں کو موصوف بالذات قرار دیا گیا ہوتا تو امام کی نماز کا فساد مقتدیوں کو

متاثر نہ کرتا۔

(۵) احادیث میں تصریح ہے کہ امام کا سترہ، تمام مقتدیوں کے لیے کافی ہے، اور مقتدی کا سترہ امام کے لیے کافی نہیں۔

(۶) حکم شرعی یہ ہے کہ امام کو سجدہ ہو جائے تو سجدہ سہو میں تمام نمازیوں کو شرکت کا حکم ہے، یہ نہیں کیا جاسکتا کہ سجدہ امام کو؛ وہاں ہم سے کیا تعلق؟ یا اس کے برعکس صورت ہو کہ مقتدی کو سجدہ ہو جائے تو اس پر سجدہ سہو نہیں آتا، یہ واضح دلیل ہے کہ امام اصل اور موصوف بالذات ہے، مقتدی کو اس کا تابع بنایا گیا ہے۔

(۷) سجدہ تلاوت میں بھی مقتدی کو امام کا تابع بنایا گیا ہے، فرض کیجیے کہ سری قرأت میں امام نے آیت سجدہ کی تلاوت کی، مقتدی نے سنا بھی نہیں، لیکن مقتدی کو امام کے ساتھ سجدہ تلاوت کا پابند بنایا گیا ہے۔

(۸) احادیث میں ہدایت کی گئی ہے کہ مقتدی دو یا دو سے زیادہ ہوں تو امام کو آگے کھڑا ہونا چاہیے اذا کسا ثلثة ان يتقلعنا احدنا، یہ حکم بھی امام کے اصل اور موصوف بالذات ہونے کی وجہ سے ہے۔

(۹) مقتدیوں کا اجتماعی طور پر قسم سورت سے سبکدوش ہونا، مقتدی کے تابع اور موصوف بالعرض ہونے ہی کی وجہ سے ہے۔

(۱۰) مقتدی کے امام سے قبل اٹھنے وغیرہ کے بارے میں احادیث میں ممانعت کی گئی ہے الذی یرفع راسه و ینخفضه قبل الامام فانما ناصيته بيد الشيطان جو امام سے پہلے سر اٹھائے یا جھکائے تو اس کی پیشانی شیطان ہی کے ہاتھ میں ہے، صاف ارشاد ہے کہ مقتدی تابع اور موصوف بالعرض ہے۔

ان ہی چند احکام پر انحصار نہیں، بلکہ امامت و اقتداء کے تمام احکام میں یہ بات قدر مشترک کے طور پر پائی جاتی ہے کہ امام کی حیثیت، مقتدا، پیشوا، متبوع اور موصوف بالذات کی ہے اور مقتدی کو ہر اعتبار سے اس کے اتباع کا حکم دیا گیا ہے اور شریعت نے جماعت کی نماز کو صلوة واحدہ قرار دے کر نمائندگی کا حق صرف امام کو دیا ہے اور آداب کی بجا آوری میں مقتدی کو امام سے پیچھے رہنے کی ہدایت دی ہے۔

نماز باجماعت کی اس نظریہ کے مطابق تشریح

نماز کا معاملہ یہ ہے کہ اگر انسان منفرد ہو کر اس کو ادا کرتا ہے تو وہ خود نماز کے تمام ارکان کا ذمہ دار ہوتا ہے کیونکہ اس کا کسی سے کوئی ربط نہیں، لیکن اگر وہ منفرد نہیں ہے بلکہ اس نے کسی کو امام بنا کر اس کی اقتداء کو قبول کر لیا ہے تو کیا اس کی معیت کا صرف یہ فائدہ ہے کہ عمل کی جگہ ایک ہوگئی اور امام کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ اٹھنے اور بیٹھنے کا اشارہ دیا کرے اور بس، اور اگر امام کی حیثیت صرف اتنی ہی ہے تو پھر ان اوصاف کی کیا ضرورت ہے جن کی احادیث میں صراحت کی گئی ہے کہ امام کو اقرء لکتاب اللہ پھر اعلم بالسنة، پھر اقدمهم ہجرہ وغیرہ ہونا چاہیے۔

ان قیود کا مطلب تو یہی ہے کہ امام کی حیثیت اصل اور متبوع کی ہے، حکومتوں کا دستور بھی یہی ہے کہ وہ کسی شخص کو سفیر اور نمائندہ کی حیثیت سے نامزد کرتے ہیں تو کسی ہوش مند اور باوجاہت شخص کا انتخاب کرتے ہیں، یہاں بارگاہ خداوندی میں نمائندہ کو منتخب کرنے کی بات ہے تو اس کے لیے علم و عمل کے اعتبار سے پاکیزہ اوصاف کے حامل انسان کی ضرورت ہے جو اپنی اور دوسروں کی ذمہ داری کو خوبی کے ساتھ ادا کر سکے، اسی لیے الامام ضامن فرمایا گیا ہے وغیرہ۔

پھر جب نمائندہ کا انتخاب ہو گیا تو اب یہ دیکھنا ہے کہ اس کو کس سلسلے میں نمائندگی دی گئی، جہاں تک آداب عبدیت یعنی قیام، رکوع، سجدہ اور قومہ کا تعلق ہے تو یہ سب چیزیں تو مقتدی خود بھی کر رہا ہے اور کرنا بھی چاہیے کہ کسی کے دربار میں حاضری کے وقت آداب کی بجا آوری میں نمائندگی نہیں ہوتی، آداب تمام حاضرین کو خود بجالانے ہوتے ہیں، اگرچہ ان آداب میں بھی تقدم نمائندہ کو دیا جاتا ہے کہ وہ پہل کرتا رہے اور بقیہ حاضرین اس کے پیچھے چلتے رہیں البتہ ترجمانی کا حق کسی ہوشمند اور ذی وجاہت انسان کو دیا جاتا ہے اور حاضرین عرض حال میں خاموش رہتے ہیں۔

نماز کا جو طریقہ بتایا گیا ہے اس میں یہ ہے کہ پہلے دربار خداوندی میں حاضری کے لیے اعلان کیا جائے گا جس کی صورت اذان تجویز کی گئی ہے، پھر دربار میں حاضری کی شرائط بتلا دی گئی ہیں کہ پاکی حاصل کرو، لباس پہنو وغیرہ، پھر نماز میں داخلہ کا ادب بتایا گیا ہے کہ

ہماری کبریائی اور عظمت و جلال کا اقرار کرتے ہوئے شریک ہو جاؤ، ہماری حمد و ثنا کرو، اب حمد و ثنا کے بعد عرض و معروض اور مناجات کا وقت آیا جو تمام نماز میں اصل مقصود ہے اور جس پر حدیث میں الصلوٰۃ کا اطلاق کیا گیا ہے اس مناجات یعنی قرأت کی ذمہ داری امام کو تفویض کی گئی ہے اور جب یہ ذمہ داری امام کے سپرد ہوگئی اور اس نے تمام مقتدیوں کی جانب سے یہ بار اٹھالیا تو اب اگر مقتدی بھی قرأت کریں تو ایک طرف تو یہ آداب کی خلاف ورزی ہوگی اور دوسری طرف یہ کہ امام جو اصل اور متبوع ہے اس کی قرأت اکہری ہوگی اور مقتدی جو تابع ہے اس کی قرأت دوہری ہو جائے گی اس لیے مقتدی کو اس سے روک دیا گیا اور فرما دیا گیا۔ یکفیک الامام تمہارے لیے امام کافی ہے۔

اس مناجات کی تفصیل یہ ہے کہ امام تمام مقتدیوں کی جانب سے حمد خداوندی شروع کرتا ہے جس میں سب کی طرف سے اھدنا الصراط المستقیم کی درخواست ہے، جب امام مناجات کا ایک اہم حصہ ادا کر لیتا ہے تو سب کی طرف سے آمین کہلا کر اس کی تصدیق کرائی جاتی ہے کہ اے پروردگار ہم سب کا مقصد ایک ہی ہے، پھر خدا کی طرف سے لعبدی مسائل کا انعام دیا جاتا ہے کہ بندوں کی درخواست مقبول ہے، پھر اھدنا الصراط المستقیم کے جواب میں جو کتاب ہدایت۔ ذلک الكتاب لا ریب فیہ ہدی المتقین۔ کی شان کے ساتھ نازل کی گئی ہے اس کے کسی حصے کے ذریعے سے مناجات شروع ہو جاتی ہے، مناجات کا فریضہ سب کی طرف سے امام ادا کرتا ہے اور اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جماعت میں ہر طرح کے انسان ہوتے ہیں، ایسے بھی ہوتے ہیں کہ جن کی درخواست کو رد نہیں کیا جاتا اور بعض کمزور بھی ہوتے ہیں لیکن وہ بھی اچھے لوگوں کے ساتھ شریک ہو کر قبولیت اور تقرب کے مستحق ہو جاتے ہیں۔

جب مناجات ختم ہوگئی اور قبولیت سے نواز دیا گیا تو اب پھر آداب کی تلقین کی گئی کہ تعظیم بجالاتے ہوئے ہماری بارگاہ میں جھک جاؤ، چنانچہ امام پیشوائی کرتے ہوئے رکوع میں چلا جاتا ہے تو سب رکوع میں چلے جاتے ہیں، رکوع سے اٹھتے وقت امام اطلاع دیتا ہے سمع اللہ لمن حمدہ، خدا نے حمد کرنے والوں کی حمد کو قبول کر لیا تو سب جواب دیتے ہیں ربنا لک الحمد اور جب بندے اس مختصر قیام میں بھی حمد کرتے ہیں تو مزید تقرب کے لیے اجازت ملتی ہے کہ سجدے میں چلے جاؤ، امام یہاں بھی پیشوائی کرتا ہے اور

فوراً یہ کیفیت طاری ہوتی ہے کہ تمام بندے امام کے فوراً بعد خدا کے سامنے سر بسجود ہو جاتے ہیں، پھر سجدے سے سر اٹھاتے ہیں، تحیات بجالاتے ہیں، درود و سلام پڑھتے ہیں اور تسلیمات کرتے ہوئے کامیاب واپس ہو جاتے ہیں۔

نماز کی اس تشریح کی بنیاد یہی احادیث ہیں کہ مثلاً حضرت عبادہؓ کی روایت میں لا صلوة لمن لم يقرأ بها فرمایا گیا ہے تو جماعت کی نماز میں جو شخص اصل اور موصوف بالذات ہے اس کو قرأت فاتحہ کا زمہ دار بنایا گیا اور حضرت جابرؓ کی روایت معن کان لہ امام فقرأہ الامام قراءۃ لہ کے تقاضے میں جو لوگ تابع اور موصوف بالعرض تھے ان کو عمل قرأت سے روک دیا گیا اور اس کی پوری تفصیلات انما جعل الامام ليوتم به الحديث میں آگئیں، جس میں صاف طور سے ہدایت کر دی گئی کہ آداب کی بجا آوری میں سب امام کی پیروی کریں اور مناجات کے عمل میں اذاقراء فانصتوا کے مطابق امام قرأت کرے اور مقتدی خاموش رہیں، اس طرح تمام روایات میں کوئی تعارض بھی نہیں رہتا۔ والعلم عند اللہ۔

منصفانہ جائزے کی اس بنیاد کے مرکزی مضامین حضرت شیخ الہندؒ کی تقریر سے لیے گئے ہیں اور ان سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت عبادہؓ کی روایت میں لمن لم يقرأ کے عموم میں مقتدی کو شامل کرنا درست نہیں ہے۔

خلاصہ مباحث

اس موضوع کی تفصیلات تو بہت ہیں اور سبق میں ان کا احاطہ ممکن نہیں لیکن الحمد للہ امام بخاری کے ترجمہ الباب اور استدلال کے بارے میں جو باتیں عرض کرنی تھیں وہ پوری ہو گئیں، اور ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام بخاری کا ترجمہ الباب کئی مسائل پر مشتمل تھا، جس میں سب سے اہم مسئلہ قرأت فاتحہ خلف الامام کا تھا، اور ترجمہ کے ذیل میں امام بخاری نے تین روایات پیش کی تھیں جن میں سے دو روایات کا تعلق امام و منفرد سے تھا اور صرف حضرت عبادہؓ کی روایت کے بارے میں گمان ہو سکتا تھا کہ اس کے عموم میں مقتدی بھی شامل ہے، پہلے تینوں روایات کی تشریح کر دی گئی، پھر حضرت عبادہؓ کی روایت کے عموم میں مقتدی کے شامل ہونے کے مسئلہ کو منسوخ کرنے اور اس سلسلے میں صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لیے بنیادی نکات متعین کئے گئے کہ روایت کے طرق کو دیکھا جن میں تفصیل و اختصار کا

فرق تھا، مختصر روایت میں بھی الفاظ میں کمی و بیشی کا فرق تھا۔ پھر اس روایت میں پائے جانے والے صریح مضامین، اور واضح قرآن کو دیکھا، قواعد عربیت کی روشنی میں صحیح مطلب تک پہنچنے کی کوشش کی، اس روایت کے راویوں کے مسلک کو دیکھا، ان تمام داخلی مضامین پر تادم نقد و رنگنگو کے بعد خارجی دلائل میں قرآن پاک احادیث، اور آثار صحابہ کی روشنی میں مسئلہ کو سمجھا اور آخر میں امامت و اقتداء کے بارے میں شریعت کی عام ہدایات اور احکام شرعیہ کی رو سے غور کیا۔ اور ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ حضرت عبادہ کی روایت میں لمن لم یقرء کے عموم میں مقتدی شامل نہیں ہے اور یہ روایت صرف امام و منفرد سے متعلق ہے۔

لیکن ان تمام حقائق کے باوجود یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ اگرچہ اس مسئلے میں اختلاف اولیٰ و غیر اولیٰ کا نہیں، واجب اور مکروہ تحریمی کا ہے لیکن اس مسئلہ میں قرن اول سے دورائے ہیں اس لیے تمام مسلمانوں کو اپنے ائمہ کے مسلک کے مطابق عمل کرنا چاہیے اور دوسرے فریق کے بارے میں تشدد و اختیار نہیں کرنا چاہیے۔



مقالہ نمبر ۲۴

امام کے پیچھے مقتدی کی

قرأت کا حکم

قرآن، احادیث، آثارِ صحابہ و تابعین
اور مذاہب فقہاء و محدثین کی روشنی میں

تالیف

حبیب الرحمن اعظمی

استاذ حدیث دارالعلوم، دیوبند، سہارنپور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الحمد لله رب العالمين الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء ،
والصلوة والسلام على سيدنا محمد حاتم الأنبياء والمرسلين
وعلى آله وصحبه ومن تبعهم اجمعين .

امام بعد اسی دنیا میں یہ بات معلوم و معروف ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ اور
ان کے مقلدین علماء و فقہاء شرعی امور میں قرآن و حدیث کی جس قوت و شدت اور
ہم گیری کے ساتھ پیروی کرتے ہیں وہ مذاہب فقہاء و محدثین میں ان کا ایک خاص
امتیازی وصف ہے۔ کیوں کہ دیگر بہت سارے مجتہدین کی طرح امام ابو حنیفہ
صرف مرفوع حدیث ہی کو حجت نہیں مانتے بلکہ وہ مرفوع احادیث کے ساتھ
موقوف و مرسل حدیثوں کو بھی فقہی احکام و مسائل میں اہل اہل سنت ہیں،
چنانچہ امام ابو حنیفہ نے اپنے اصول اجتہاد و خبر و ان لفظوں میں بیان کیا ہے۔

اسی احذ کتاب اللہ اذا وحدتہ فمالہ احد فیہ احدت سے رسول
اللہ والافان الصحاح عن النبی فست فی ایدی الثقات عن الثقات فاذا لم
احد فی کتاب اللہ ولا سے رسول اللہ احدت بقول اصحابہ من شئت وادع
قول من شئت ثم لا اخرج عن قولہم الی قول غیرہم
واذا اسی الامر الی ابراہیم و الشعی و الحسن و عطاء ،

و ابن سیرین، وسعيد بن المسيب - وعدة رجالا - فقوم قد اجتهدوا
فلى ان اجتهد كما اجتهدوا (۱)

(۱) کتاب الامام ابن عبد البر مع تنقيح الشيخ عبد المتعالی بن عبد الوہاب (ص ۲۶۳-۲۶۵)

ترجمہ میں (شرعی احکام میں) اللہ کی کتاب پر عمل کرتا ہوں جب وہ احکام مجھے
کتاب الہی میں مل جائیں، اور جو احکام مجھے قرآن میں نہیں ملتے تو پھر سنت رسول
اللہ اور ان صحیح آثار پر عمل کرتا ہوں جو اللہ راویوں سے منقول ہو راقہ راویوں میں
پھیل چکے ہیں، اور اگر کتاب الہی اور حدیث نبوی (دونوں) میں نہیں پاتا تو
آپ کے صحابہ کے اقوال میں سے جسے چاہتا ہوں لے لیتا ہوں اور جسے چاہتا
ہوں چھوڑ دیتا ہوں (البتہ حضرات صحابہ کے قول سے باہر نہیں جاتا کہ) سارے
صحابہ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے کے قول کو اختیار کر لوں۔

اور جب نوبت ابراہیم نخعی، حاکم شافعی، محمد بن سیرین، حسن بصری، عطاء اور
سعید بن مسیب (رحمہم اللہ) وغیرہ متعدد حضرات تابعین کے نام شمار کئے (تک پہنچتی
ہے تو ان حضرات نے اجتہاد کیا لہذا مجھے بھی حق ہے کہ ان حضرات کی طرح
اجتہاد کروں۔ یعنی ان حضرات کے اقوال پر عمل کرنے کی پابندی نہیں کرتا بلکہ ان
ائمہ مجتہدین کی طرح خدائے ذوالجلال کی بخشی ہوئی اجتہادی صلاحیتوں کو کام
میں لاتا ہوں اور اپنے فکر و اجتہاد سے پیش آمدہ مسائل کو حل کرتا ہوں۔
امام ابن حجر عسقلانی مکی امام ابو حنیفہ کا ایک قول یوں نقل کرتے ہیں۔

”ليس لاحد ان يقول برأيه مع كتاب الله تعالى ولا مع سنة
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ما اجمع عليه اصحابه“ (خيرات
الحسان، ص: ۲۷)

(۱) بروی ہذا الحبر الامام الصیمری المتوفی ۴۲۶ھ فی کتاب ”احبار ابی حنیفہ
و اصحابہ“ ص ۱۰، والامام الموفق المکی فی ”مناقب ابی حنیفہ“ ج ۱ ص ۷۹،
والحافظ الدمشقی فی ”مناقب الامام ابی حنیفہ“ ص ۲۰، والحافظ الصالحی الدمشقی فی
”غرد الحمان“ ص ۱۷۲، واللغز ہا للصیمری والموفق

کسی شخص کو کتاب الہی، سنت نبوی اور حضرات صحابہ کے اجماع کے مقابلے میں رائے زنی کا کوئی حق نہیں ہے۔

امام صاحب نے ان اقوال میں اپنے اصول اجتہاد کو واضح اور صاف لفظوں میں بیان کر دیا ہے کہ وہ رائے و اجتہاد سے اسی وقت کام لیتے ہیں جب انہیں کسی مسئلہ میں کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اور حضرات صحابہ کے اقوال میں کوئی حکم نہیں ملتا۔ پھر ان اجتہادی مسائل میں بھی وہ اس درجہ احتیاط برتتے ہیں کہ حدیث ضعیف کے مقابلے میں بھی اپنے فکر و اجتہاد کو چھوڑ دیتے ہیں چنانچہ علامہ ابن القیم اپنی مشہور و گرانقدر کتاب اعلام الموقعین میں لکھتے ہیں۔

واصحاب ابی حنیفہ رحمہ اللہ مجمعون علی ان مذہب ابی حنیفہ ان ضعیف الحدیث عندہ اولیٰ من القیاس والرأی وعلیٰ ذلک بسی مذہبہ“ (ج ۱، ص: ۷۷)

امام ابو حنیفہ کے علامہ و مقیمین کا اس بات پر اتفاق و اجماع ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ ضعیف حدیث بھی ان کے نزدیک قیاس و رائے سے اولیٰ و بہتر ہے اسی نظریہ پر انہوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے۔

اس موقع پر یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہیے کہ اجتہادی مسائل میں امام صاحب احادیث و آثار سے آزاد ہو کر کبھی کوئی رائے قائم نہیں کرتے تھے بلکہ وہ اس کا خاص اہتمام کرتے تھے کہ شرعی احکام میں جو رائے بھی قائم کریں وہ سنت و اثر کے تابع ہو۔ پس یوں سمجھنا چاہیے کہ ظاہر میں تو وہ امام صاحب کا قول ہوتا تھا لیکن حقیقت میں وہ حدیث کی تفسیر و توضیح ہوتی ہے، اسی لیے سر تاج محمد بن امام عبد اللہ بن مبارک فرمایا کرتے تھے۔

”ولا تقولوا رأی ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ ولكن قولوا انه

تفسیر الحدیث“ (یل الجواب امفیہ، ج ۲، ص: ۲۶۰)

لوگو یہ نہ کہا کرو کہ یہ ابو حنیفہ کی رائے ہے بلکہ یوں کہو کہ یہ حدیث کی

تفسیر بیان ہے ایک دوسرے موقع پر انہی امام المحدثین عبد اللہ بن مبارک نے امام صاحب کی اصابت رائے اور اسکی ضرورت و اہمیت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔
 "ان كان الاثر قد عرف واحتيج الى الراى، فرأى مالك، وسفيان، وابى حنيفة، وابو حنيفة احسنهم وادقهم فطنة واغوصهم على الفقه، وهو اقله الثلاثة" (تاریخ بغداد للحطیب، ج ۱۳، ص ۲۴۲)

اگر حدیث معلوم و معروف ہو اور (اس کی مراد کی تعمین میں) رائے کی ضرورت ہو تو امام مالک، امام سفیان ثوری اور امام ابو حنیفہ کی رائے (ملاحظہ رکھنی چاہیے) اور امام ابو حنیفہ ان تینوں میں فہم و ادراک میں زیادہ بہتر اور فقہ کی تہہ تک زیادہ پہنچنے والے تھے۔

اور امام المحدثین سفیان بن عیینہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نے کوئی بات حدیث سے ہٹ کر نہیں کہی ہے بلکہ انہوں نے جو بھی کہا ہے اس کی تائید میں ایک دو حدیث موجود ہے۔ چنانچہ مشہور ثقہ محدث علی بن نسرم کا بیان ہے کہ۔

"كنا في مجلس سفیان بن عیسة فقال: يا اصحاب الحديث تعلموا فقه الحديث لا يقهركم اصحاب الراى، ما قال ابو حنيفة شيئاً الا ونحن نروى فيه حديثاً او حديثين" (معجم علوم الحديث للحاكم، ص ۶۶)
 ہم سفیان بن عیینہ کی مجلس میں تھے تو انہوں نے کہا اے حدیث سے اشتغال رکھنے والو، حدیث میں فقہ حاصل کرو ایسا نہ ہو کہ تم پر اصحاب فقہ غالب ہو جائیں، امام ابو حنیفہ نے کوئی بات ایسی نہیں بیان کی ہے کہ ہم اس سے متعلق ایک دو حدیثیں روایت نہ کرتے ہوں۔

امام سفیان بن عیینہ نے اپنے اس ارشاد میں حاضرین مجلس کو دو باتوں کی طرف متوجہ کیا ہے ایک یہ کہ وہ الفاظ حدیث کی تحصیل و تصحیح کیساتھ حدیث کے معنی و فقہ کے حاصل کرنے کی بھی سعی کریں دوسرے امام صاحب کی اصابت

رائے اور بصیرت فقہ کی تعریف میں فرمایا کہ انکی رائے وقت حدیث کے مطابق ہے کیوں کہ وہ جو سمجھ بھی کہتے ہیں اسکی تائید و توثیق کسی نہ کسی حدیث سے ہو جاتی ہے۔ اس کمال اصابت رائے اور بے نظیر فقہی بصیرت کے باوصف تواضع و بے نفسی اور وہ - عمت نظری و کشادہ ذہنی کا یہ عالم تھا کہ بر ملا فرماتے تھے۔

”هذا الذي نحن فيه رأي لا نجبر احدا عليه ولا نقول يجب

على احد قبوله بکراهة فمن كان عنده شيء احسن منه فليأت به“

(۱۶) مع تعلق شیخ عبد الفتاح بونعده، ص ۲۵۸

یہ بات جو ہم کہہ رہے ہیں یہ (ہماری) رائے ہے کسی کو اس پر ہم مجبور نہیں کرتے، اور نہ یہ کہتے ہیں کہ ناپسندیدگی کے باوجود کسی پر اس کا قبول کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی کے پاس اس سے بہتر رائے ہو تو وہ اسے پیش کرے۔ (یعنی ہم اسے سر و چشم قبول کر لیں گے)

امام خطیب بغدادی نے اپنی سند سے امام صاحب کا یہ بیان نقل کیا ہے۔

”هذا رأي وهو احسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا باحسن من

قولنا فهو اولی بالصواب منا“ (تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۲۵۲)

یہ ہماری رائے ہے اور ہماری وسعت و قدرت کے مطابق یہ بہترین رائے ہے، اگر کوئی شخص ہمارے سامنے ہماری اس رائے سے بہتر رائے پیش کرے گا تو وہ ہمارے مقابلہ میں درستگی سے زیادہ قریب ہو گا۔

امام صاحب کی اسی اصابت رائے بے مثال فقہی بصیرت اور احادیث و آثار کی مدد و رجحان و پیروی پھر اس پرستہ و کشادہ نظری اور تواضع، انصاری کا ثمر ہے کہ آج بھی جبکہ اعصاب کل دی دای برائے کا ظہور اپنے شباب پر ہے اور خود پسندی و خود رائی کا عام شیوہ ہے پھر بھی عالم اسلام کی غالب اکثریت انہیں کی فقہ اور تفسیر نصوص کو حرز جان بنائے ہوئے ہے، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

یہ رتبہ بلند ملا جس کو مل گیا ہر اک کا یہ نصیب یہ بخت رسا کہاں
 اور برصغیر (ہندوپاک اور بنگلہ دیش) میں تو اسلام کے یہاں پورے طور
 پر داخلہ کے وقت ہی سے مسلمانوں کی تقریبات نوے فی صد سے بھی زائد اکثریت
 بغیر کسی فکری انتشار کے فقہ حنفی کی روشنی میں اسلامی احکام پر عمل کرتی رہی ہے۔

مگر مسلمانوں کے عہد زوال میں جب برطانوی سازشوں کے تحت مسلمانوں
 میں اختلاف و انتشار پھیلانے کی غرض سے مذہبی فرقہ بندیوں کا سلسلہ شروع کیا
 گیا تو دیگر بہت سارے فرقوں کے علاوہ موحدین کے عنوان اور عدم تہلیل کا نعرہ
 لیکر فرقہ و فقہا بالخصوص امام ابو حنیفہ، ان کی فقہ اور ان کے مقلدین و متبعین کے
 خلاف ایک نئے فرقہ نے سر اٹھایا جسے اس وقت کے علماء راتھین مثلاً حضرت
 مولانا شاہ محمد اسحاق محدث دہلوی، مولانا محبوب العلی جعفری تلمیذ خاص حضرت
 مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی، مولانا عبدالخالق دہلوی استاذ مولانا سید
 نذیر حسین استاذ اہل جماعت غیر مقلدین مولانا نواب قطب الدین صاحب مظاہر
 حق شرح مشکوٰۃ وغیرہ ”لامنحبون کا فرقہ“ کہا کرتے تھے لیکن اس فرقہ کی
 وفاداریوں کے صلہ میں برطانوی سرکار کی جانب سے اسے ”اہل حدیث“ کا
 پرکشش لقب حاصل ہو گیا۔ برطانوی سامراج کے عطا کردہ اسی لقب سے یہ فرقہ
 آج جانا پہچانا جاتا ہے۔ جس سے عام لوگوں کو دھوکہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ دیگر
 مسلمانوں کے مقابلہ میں حدیث و سنت پر زیادہ عمل کرتے ہیں اس فرقہ سے
 وابستہ افراد بھی عوام الناس کو یہی باور کرنیکی کوشش کرتے ہیں کہ وہ فقہاء کی
 رائے و اجتہاد کے بجائے سنت رسول ﷺ کو مانتے اور اس پر عمل کرتے ہیں۔
 چنانچہ اس فرقہ کے سرخیل جناب نواب صدیق حسن خاں صاحب جو
 عام طور پر اعتدال پسند سمجھے جاتے ہیں اپنی جماعت اور دیگر مسلمانوں کے
 درمیان فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”فرق درمیان مقلدین مذاہب اور فرقہ موحدین کے فقط اتنا ہے کہ

موصدین (یہ آج کل کے اہل حدیث کا پہلا لقب تھا) نے قرآن و حدیث صحیح کو مانتے ہیں اور باقی اہل مذاہب اہل الرائے ہیں جو مخالف سنت اور طریقہ شریعت ہے“ (ترجمان بابہ، ص: ۳۳)

جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اس فرقہ کا عمل بالحدیث صرف دعویٰ کی حد تک ہی ہے چند اختلافی مسائل مثلاً قرأت خلف الامام، رفع یدین، آمین بالجہر، وغیرہ کے علاوہ دیگر مسائل سے متعلق احادیث سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں ہے ان کی تمام تر سعی و عمل کا محور بس یہی چند اختلافی مسائل ہیں گویا یہ فردعی مسائل نہیں بلکہ کفر و ایمان کی بنیاد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک ہر وہ شخص جو بلند آواز سے آمین کہے، رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے وقت ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھائے، سینے پر ہاتھ باندھے، امام کے پیچھے سورۃ فاتحہ پڑھے وہ سچا پکا محمدی اور اہل حدیث ہے خواہ وہ جاہل مطلق اور بدکردار ہی کیوں نہ ہو اس کے بالمقابل جو ان مسائل پر عمل نہ کرے وہ عالم باعمل ہونے کے باوجود نہ محمدی ہے اور نہ اہل حدیث۔ یا للعجب۔

خرد کا نام جنون رکھ دیا جنون کا خرد

واقعی اگر یہ لوگ سچے حدیث والے ہوتے اور ان کے دلوں میں احیاء سنت کا جذبہ ہوتا تو وہ آنحضرت ﷺ کی ایک ایک سنت پر مرثیے جب کہ روزہ مرہ کا مشاہدہ اور تجربہ بتا رہا ہے کہ سونے، جاگنے، چلنے، پھرنے، کھانے، پینے، ملنے جلنے، معاملات و معاشرت وغیرہ سے متعلق حدیثوں سے انہیں کوئی سروکار نہیں بلکہ ان کے علماء کے فتوؤں سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ سنن مؤکدہ کی بھی ان کے یہاں کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔

چنانچہ فتاویٰ ثنائیہ میں ایک سوال اور اس کا جواب یوں درج ہے۔
کوئی شخص فرض نماز ادا کرے اور سنت مؤکدہ یا غیر مؤکدہ ترک کر دے تو خدا کے پاس اس ترک سنت کا کیا مواخذہ ہوگا؟

جواب سنتوں کی وضع رفع درجات کے لیے ہے ترک سنن سے رفع درجات میں کمی رہتی ہے مواخذہ نہیں ہو گا انشاء اللہ۔ (ج ۱، ص ۶۲)

ان کا اصل منشاء تو مسلمانوں کے اندر اختلاف و انتشار پھیلانا ہے اس لیے چن چن کر انہیں اعمال کو اور ان سے متعلق احادیث کو اپنی بحث و نظر اور اتباع و عمل کا محور بناتے ہیں جن میں ائمہ مجتہدین اور اکابر محدثین مختلف الرائے ہیں انہیں مختلف فیہ مسائل میں سے ایک مسئلہ قرأت خلف الامام کا بھی ہے جسے آج کل کے غیر مقلدین نے کفر و ایمان کے درجہ میں پہنچا رکھا ہے اور قریہ قریہ شہر تفریروں و تحریروں کے ذریعہ یہ پروپیگنڈا کرتے پڑھتے ہیں کہ۔

فاتحہ خلف الامام پڑھنا فرض ہے بغیر فاتحہ پڑھے ہوئے نماز نہیں ہوتی۔
فاتحہ کے بغیر منفرد ہو یا مقتدی کسی کی نماز نہیں ہوتی۔

جو شخص امام کے پیچھے ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھے اسکی نماز ناقص ہے کالعدم ہے بیکار ہے باطل ہے۔ اسلئے سارے خفی تارک صلوٰۃ اور بے نمازی ہیں۔ ان کی اس بیجا سرگرمیوں سے متاثر ہو کر بعض لوگ اپنی نمازوں کے سلسلے میں تذبذب کے شکار ہو گئے اور اس کے نتیجے میں وہ نمازی جھوڑ بیٹھے چنانچہ اس صورت حال کو دیکھ کر سبئی کے بعض احباب نے بندہ سے ایک ایسا رسالہ مرتب کرنے کی خواہش کی جس میں امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے کی حدیثیں ہوں۔ بندہ نے اپنی درسی مصروفیت کا عذر ان کے سامنے رکھا کہ تدریس کے ساتھ یہ کام دشوار طلب ہے، مگر ان دوستوں نے اس عذر کو قبول نہیں کیا اور تھوڑے تھوڑے وقفہ کے ساتھ بندہ سے یہ مطالبہ کرتے رہے اسی دوران اپنے بعض بڑوں نے بھی باصرار حکم دیا کہ یہ کام پورا کرو اب میرے لیے مزید عذر کی گنجائش نہیں رہی اس لیے بنام خدا کام شروع کر دیا۔

یہ رسالہ چونکہ عام مسلمانوں کے علمی معیار کو سامنے رکھ کر لکھا گیا ہے اس لیے علمی و فنی مباحث سے احتراز کرتے ہوئے فقط احادیث اور اسکے ترجمے

اور بقدر ضرورت تشریح کے لکھنے پر اکتفاء مناسب سمجھا یا البتہ حاشیہ میں بعض احادیث کے سلسلے میں اختصار کے ساتھ ضروری اصولی مباحث بھی درج ہیں چونکہ علماء غیر مقلدین کی یہ عام عادت ہے کہ اپنے نقطہ نظر کے خلاف صحیح و حسن درجہ کی احادیث میں بھی کھینچ تان کر نوئی فنی سقم پیدا کر کے اسے رد کر دیتے ہیں اس لیے جن احادیث کے بارے میں ان کی جانب سے اس طرح کا غیر علمی و بیجا رد یہ اختیار کیا گیا ہے۔ ان میں یہ مباحث ناگزیر تھے۔

احادیث کے نقل میں اس بات کا خاص اہتمام کیا گیا ہے کہ ہر حدیث کا درجہ خود حضرات محدثین کے اقوال و اصول کے حوالے سے متعین کر دیا جائے۔ حتیٰ الوسع اس کی بھی کوشش کی گئی ہے کہ کوئی بات بغیر حوالہ نہ لکھی جائے رہا معاملہ بھول چوک کا تو یہ انسان کی فطرت میں داخل ہے اور اس سے کون بچا ہے۔ رسالہ کی ترتیب یوں قائم کی گئی ہے کہ سب سے پہلے مسئلہ زیر بحث میں قرآن سے دلیل پیش کی گئی ہے پھر احادیث رسول ﷺ نمبر وار درج ہیں۔ بعد ازاں حضرات صحابہؓ اور تابعین عظام کے آثار و اقوال نقل کئے گئے ہیں اور آخر میں اس مسئلہ سے متعلق ائمہ اربعہ یعنی امام اعظم ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے مذاہب بیان کئے گئے ہیں۔ ان مباحث سے ایک منصف مزاج اور حق پسند بخوبی اس نتیجہ پر انشاء اللہ پہنچ جائیگا کہ بعض لوگوں کی جانب سے جو یہ پردہ پینڈہ کیا جا رہا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے والوں کی نماز صحیح نہیں ہوتی داخل و براہین کے اعتبار سے ایک بے اصل اور بے بنیاد بات ہے۔

حبیب الرحمن قاسمی عظمیٰ

۱۰ شوال ۱۴۱۹ھ

قرأت خلف الامام اور قرآن حکیم

امت مسلمہ کا بغیر کسی اختلاف کے اس بات پر اتفاق و اجماع ہے کہ اسلامی احکام و مسائل کا اولین سرچشمہ رب العالمین کی آخری کتاب ”قرآن حکیم“ ہے جس کا ایک ایک جملہ اور ایک ایک حرف منزل من اللہ ہے۔ اور جو مقام و مرتبہ رفعت و بلندی، قوت و قطعیت کلام اللہ کو حاصل ہے وہ کسی مجموعہ کلام اور علمی و فنی کو میسر نہیں۔

قرآن حکیم کی ان عظیم صفات کی بناء پر دینی معاملات و مسائل میں ایک مسلمان کی نظر سب سے پہلے اسی کی طرف اٹھتی ہے اور کتاب الہی سے ثابت حکم پر اسے جو انشراح صدر، یقین و وثوق اور اطمینان و سکون حاصل ہوتا ہے اس کی اور مراجع سے علم و نفع ان کی یہ کیفیت پیدا نہیں ہوتی۔

اس لیے اصولی طور پر مسئلہ زیر بحث میں سب سے پہلے قرآن حکیم ہی کی جانب رجوع کیا جانا چاہیے اور احکم الحاکمین نے ہمیں اس کا مکلف بھی کیا ہے۔ فرمان خداوندی ہے ”فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ“ الآیۃ، پھر کتاب الہی سے جو حکم معلوم ہو جائے قیل و قال اور چون و چرا کے بغیر اس کے آگے تسلیم کر دینا ہی ہماری بندگی و اطاعت شعاری کا تقاضا ہے۔ لہذا آئیے کتاب اللہ کو دیکھیں کہ اس مسئلہ میں اس کی ہدایت کیا ہے؟ پڑھیں سورۃ اعراف کی آیت ۲۰۴۔

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ اور جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگائے رہو اور چپ رہو تاکہ تم پر رحم ہو۔ آیت پاک اور اس کے ترجمہ کے بعد ذیل میں تلامذہ رسول ﷺ

ﷺ اور ائمہ تفسیر و حدیث کو دیکھیں کہ مشکوٰۃ نبوت سے مستغنیہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور دیگر سلف صالحین آیت مذکورہ کی تفسیر اور مراد و معنی کیا بیان کرتے ہیں۔

۱۔ عمدۃ المفسرین امام ابو جعفر محمد بن جریر الطبری المتوفی ۳۱۰ھ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

”ثم اختلف اهل التأويل في الحال التي امر الله بالاستماع لقارئ القرآن اذا قرأوا الانصات له فقال بعضهم: ذلك حال كون المصلي في الصلوة خلف امام يأتهم به او يسمع قراءة الامام عليه ان يسمع لقراءته، وقالوا: في ذلك نزلت هذه الآية“

(جامع البیان معروف بہ تفسیر ابن جریر طبری، ج ۶، ص ۲۱۶)

علمائے تفسیر اس بارے میں مختلف الرائے ہیں کہ وہ کون سی حالت ہے جس میں قرآن پڑھنے والے کی قرأت کی جانب کان لگانے اور چپ رہنے کا حکم اس آیت میں دیا گیا ہے۔ بعض ائمہ تفسیر کا قول ہے کہ یہ اس نمازی کا حکم ہے جو امام کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہے اور امام کی قرأت سن رہا ہے اس حال میں اس پر استماع و انصات یعنی قرأت کی جانب متوجہ رہنا اور خاموش رہنا واجب ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ اس آیت کا شان نزول یہی ہے۔

اس کے بعد تفصیل کے ساتھ حضرات صحابہ اور ائمہ تفسیر و حدیث میں سے حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ، اور امام زہری، عبید بن عمیر، عطاء بن رباح، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ضحاک، ابراہیم نخعی، قتادہ، حاکم شافعی، سعدی، عبدالرحمن بن زید بن اسلم، رحمہم اللہ کے آثار و اقوال سند کے ساتھ نقل کئے ہیں جو مذکور بالا تفسیر و تاویل کے قائل ہیں اس کے بعد لکھتے ہیں:

”وقال آخرون بل عسى بهذه الآية الامر بالانصات للامام في

الخطبة اذا قرئ القرآن في خطبة“ (ن، ۶، ص ۲۱۹)

اور دوسرے مفسرین کہتے ہیں کہ اس آیت میں خاموش رہنے کا جو

قسم ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جب خطبہ میں قرآن پڑھا جائے تو

خاموش رہو (گویا اس آیت کا تعلق نماز میں امام کی قرأت سے نہیں

بلکہ خطبہ میں خطیب کے قرآن پڑھنے سے ہے)

اس قول کے قائلین میں سے صرف امام تفسیر مجاہد بن جبر کا نام ذکر کیا ہے۔

بعد ازاں تیسری تفسیر وان الفاظ میں لکھتے ہیں۔

وقال آخرون: عسى بذلك، الانصات في الصلوة وفي الخطبة“

(ن، ۶، ص ۲۱۹)

یعنی اس آیت میں نماز اور خطبہ دونوں میں انصات اور

خاموش رہنا مراد ہے۔

اس قول کے تحت امام مجاہد، عطاء، حسن بھری اور سعید بن جبیر سے

منقول آثار سند کے ساتھ نقل کیا ہے آیت مذکورہ کی تفسیر سے متعلق ان تینوں

اقوال کو ذکر کرنے کے بعد اپنی رائے ان الفاظ میں ذکر کی ہے۔

قال ابو جعفر: واولی الاقوال فی ذلك بالصواب قول من قال

امروا باستماع القرآن في الصلوة اذا قرأ الامام وكان من خلفه

ممن ياتهم به ويسمعه وفي الخطبة وانما قلنا ذلك اولی بالصواب،

لصححة الخبر عن رسول الله ﷺ انه قال: ”اذا قرأ الامام فاستمعوا“

واحتماع الجميع على ان من سمع خطبة الامام ممن عليه الجمعة

الاستماع والانصات لهما مع تنوع الاحار بذلك عن رسول الله

ﷺ رتبة لا رقت يحجب على احد استماع القرآن والانصات

لسامع من رتبة الاشی هاتین الحالتین علی اختلاف فی احدهما.

وہی حالہ ان یكون خلف امام مؤتم بہ وقد صحَّ الخبر عن رسول اللہ ﷺ بما ذكرنا من قوله "إذا قرأ الامام فانصتوا" فالانصات خلفه لقرآنہ واجب علی من كان بہ مؤتماً سامعاً قرآنہ بعموم ظاهر القرآن والخبر عن رسول اللہ ﷺ۔

(تفسیر ابن جریر طبری ج ۶، ص ۲۲۰-۲۲۱ مطبوعہ دار الفکر بیروت ۱۴۱۵ھ)

ان تینوں اقوال میں اقرب بالصواب اور زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کا شان نزول نماز ہے اور خطبہ بھی ہم نے اس قول کو سب سے زیادہ صحیح پایا وجہ یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کی صحیح حدیث ہے "إذا قرأ الامام فانصتوا" جب امام قرأت کرے تو چپ رہو، اور سارے علماء کا اتفاق ہے کہ جن لوگوں پر جمعہ واجب ہے ان پر بوقت خطبہ استماع و انصات لازم ہے۔ اس اجتماع کے ہوتے ہوئے اس بارے میں نبی کریم ﷺ کی بکثرت حدیثیں بھی ہیں بس ان دو حالتوں کے علاوہ کسی وقت بھی قرأت قرآن کے سننے والے پر استماع و انصات یعنی اس قرأت کی جانب ہمہ تن گوش متوجہ ہونا اور چپ رہنا واجب نہیں اگرچہ امام کے پیچھے مقتدی کے استماع و انصات کے بارے میں اختلاف ہے لیکن آنحضرت ﷺ کی صحیح حدیث سے جس کو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ثابت ہے کہ مقتدی پر جو امام کی قرأت کو سننے والا ہے خاموش رہنا واجب ہے، کیوں کہ قرآن حکیم کے ظاہری و عمومی الفاظ اور رسول خدا ﷺ کی حدیث سے یہی ثابت ہے۔

امام ابن جریر طبری کی اس عبارت سے صاف طور پر یہ بات سامنے آئی کہ ہر قرأت کے سننے والے پر استماع و انصات لازم نہیں ہے بلکہ یہ وجوب صرف اس شخص پر ہے جو امام کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہے کیوں کہ قرآن

حکیم کے ظاہر اور صحیح احادیث کا تقاضہ یہی ہے۔

۲۔ امام ابو بکر احمد بن علی رازی الجصاص متوفی ۷۳۷ھ اپنی مشہور و محققانہ کتاب احکام القرآن میں آیت مذکورہ کے تحت رقمطراز ہیں:

فقد حصل من اتفاق الجميع انه قد اريد ترك القراءة خلف
الامام والاستماع والانصات لقراءته، ولولم يثبت عن السلف
اتفاقهم على نزولها في وجوب ترك القراءة خلف الامام لكانت
الاية كافية في ظهور معناها وعموم لفظها ووضوح دلالتها على
وجوب الاستماع والانصات لقراءة الامام وذلك لان قوله تعالى
”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ يقتضي وجوب الاستماع
والانصات لقراءة القرآن في الصلوة وغيرها، فان قامت دلالة على
جواز ترك الاستماع والانصات في غيرها لم يطل حكم دلالة في
ايجابه ذلك فيها وكما دلت الآية على النهي عن القراءة خلف
الامام فيما يجهر به فهي دلالة على النهي فيما يخفى لانه اوجب
الاستماع والانصات عند القراءة ولم يشترط فيه حال الجهر من
الاخفاء فاذا جهر فعلينا الاستماع والانصات واذا اخفى فعلينا
الانصات بحكم اللفظ لعلمنا به قارئ للقرآن“

(ج: ۳، ص: ۲۱۶ مطبوعہ دار احیاء التراث العربی ۱۳۳۴ھ)

تمام علماء کے اتفاق سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس کی مراد امام کے پیچھے قرأت نہ کرنا اور اس کی قرأت کی جانب ہمت نہ کرنا اور خاموش رہنا ہے۔ اور اگر بالفرض سلف سے یہ اتفاق ثابت نہ ہوتا کہ اس آیت کا شان نزول امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے کا وجوب ہے جب بھی یہ آیر۔ بجائے خود اپنے ظاہر معنی اور عموم لفظ کے اعتبار سے امام کی قرأت کے وقت استماع وانصات (کان

لگانے و چپ رہنے) کے وجوب پر واضح طور کافی و شافی دلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ (جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی جانب کان لگاؤ اور خاموش رہو) کا تقاضا ہے کہ نماز یا خارج نماز بہر حالت قرأت کے وقت اس کے سننے والے پر استماع و انصات واجب اور ضروری ہو گا۔ اور جب خارج نماز ترک استماع و انصات پر دلیل ثابت ہو گئی تو یہ دلیل داخل نماز قرأت کے استماع و انصات کے وجوب کو ختم نہیں کر سکتی (بلکہ اس کا وجوب بحالہ باقی رہے گا)

پھر یہ آیت جہری نمازوں کی طرح سری نمازوں میں بھی امام کے پیچھے قرأت کرنے سے مانع ہے کیوں کہ آیت میں جہر و سر کی قید کے بغیر محض قرأت قرآن کے وقت استماع و انصات کو واجب کیا گیا ہے لہذا امام کی جہری قرأت کے وقت بھی استماع و انصات ہم پر ضروری ہو گا اور سری قرأت کے وقت بھی استماع و انصات ہم پر لازم ہو گا کیوں کہ (سری نمازوں میں بھی) ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ ہمارا امام اس وقت قرآن کی قرأت کر رہا ہے۔

امام ہصاص رازیؒ کی خط کشیدہ عبارت سے واضح ہے کہ سلف صالحین کا اس پر اجماع و اتفاق ہے کہ آیت مذکورہ کا شان نزول امام کے پیچھے ترک قرأت کے حکم کو بیان کرتا ہے۔ امام رازی مزید یہ بتا رہے ہیں کہ اگر اسلاف کا یہ اتفاق و اجماع نہ ہوتا پھر بھی یہ آیت اپنے ظاہری معنی اور عموم الفاظ کے اعتبار سے بجائے خود اس بات کو واضح طور پر بتا رہی ہے کہ امام کی قرأت قرآن کے وقت مقتدیوں کو قرأت کرنا درست نہیں۔

بلکہ وہ جہری نمازوں میں ہمہ تن گوش ہو کر خاموشی کے ساتھ امام کی قرأت کو سنیں اور سری نمازوں میں قرأت قرآن کی عظمت کا تقاضا ہے کہ

اس وقت کچھ پڑھنے کی بجائے لب کے ساتھ خاموش رہیں۔

۳- امام حافظ ابو عمر یوسف بن عمر معروف بہ ابن عبد البر بنری متوفی ۵۴۶ھ اپنی بے مثال کتاب التہدید میں قرأت خلف الامام کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

”قال ابو عمر: فی قول الله عز وجل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ مع اجماع اهل العلم ان مراد الله من ذلك فی الصلوة المكتوبة، اوضح الدلائل على ان المأموم اذا جهر امامه فی الصلوة انه لا یقرأ معه بشی وان یستمع له ینصت یوفی ذلك دلیل على ان قول رسول الله ﷺ ”لا صلاة لمن لم یقرأ فیها بفاتحة الكتاب مخصوص فی هذا الموضوع وحده اذا جهر امامه بالقرأة لقول الله عز وجل ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا، بوماعدا هذا الموضوع وحده فعلى عموم الحديث، وتقدره ”لا صلاة یعنی الركعة لمن لم یقرأ فیها بفاتحة الكتاب الا لمن صلی خلف امام یجهر بالقرأة فانه یستمع ینصت“

(التہدید لما فی فی المواطن المعنی والاسانید، ج ۱۱، ص ۳۰-۳۱ مطبوعہ ۱۳۰۶ھ)

حضرات علماء کے اس اجماع و اتفاق کے باوجود کہ آیت ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ کا شان نزول فرض نماز ہے، خود اللہ بزرگ و برتر کے اس فرمان میں یہ واضح دلیل موجود ہے کہ امام جب جہر اور آواز کے ساتھ قرأت کرے تو اس کے پیچھے مقتدی کچھ بھی نہ پڑھیں بلکہ ہمتن گوش ہو کر خاموش رہیں، اور یہ آیت اس کی بھی دلیل ہے کہ رسول خدا ﷺ کے ارشاد ”لا صلاة لمن لم یقرأ فیها بفاتحة الكتاب“ (اس شخص کی رکعت (معتبر) نہیں جو اس میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھے) کا عمومی حکم امام کے جہری قرأت کی حالت کو شامل نہیں بلکہ آیت پاک ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ کے ذریعہ حدیث کا عموم مخصوص ہے لہذا اس آیت کے پیش نظر

حدیث مذکور کا معنی یہ ہو گا کہ جو شخص سورۃ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز یعنی رکعت (معتبر) نہیں سوائے اس شخص کے جو جہری نماز میں امام کے پیچھے نماز لا کر رہا ہے وہ (بحکم خداوندی فاتحہ وغیرہ پڑھنے کی بجائے) کان لگائے چپ رہے۔

حافظ ابن عبد البر ایک دوسری جگہ بھی صاف لفظوں میں لکھتے ہیں

”واجمع العلماء علی ان المراد الله عز وجل من قوله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا“ یعنی فی الصلوۃ۔ (التمہید ج ۲۲ ص ۱۷)

تمام علماء کا اس بات پر اتفاق و اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ“ کی مراد (یعنی شان نزول) نماز کے بارے میں ہے۔
۴۔ امام حسین بن محمود بغوی متوفی ۵۱۶ھ آیت مذکورہ کی تفسیر میں ائمہ تفسیر کے متعدد اقوال ذکر کرنے کے بعد اپنی تحقیق ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

والاول اولی: وهو انها فی القراءة فی الصلوۃ لان الآية مكية والجمعة وجبت بالمدينة واتفقوا علی انه مأمور به بالانصات حالة ما يخطب الامام“ (سالم البتویل علی تفسیر ابن کثیر ج ۳ ص ۶۲۳)

ان اقوال میں صحیح ترین پہلا قول ہی ہے کہ آیت ولذا قرئ القرآن الخ کا شان نزول صرف نماز ہے اس لیے کہ یہ آیت مکی دور میں نازل ہوئی ہے اور جمعہ عید مدنی میں فرض ہوا ہے (اس لیے خطبہ اس آیت کا شان نزول نہیں ہو سکتا) ہاں علماء کا اتفاق ہے کہ آیت کے الفاظ کی عمومیت کے تحت خطبہ کی حالت میں بھی حاضرین پر توجہ اور خاموشی لازم ہوگی۔

امام بغوی کی اس تحقیق سے یہ بات بالکل صاف ہو گئی کہ جن بزرگوں نے اس آیت کو خطبہ جمعہ وغیرہ پر محمول کیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ آیت اپنے الفاظ کے عموم کے اعتبار سے خطبہ کو بھی شامل ہے ورنہ اس کا شان نزول تو صرف نماز ہے۔

۵۔ امام موفق الدین عبد اللہ بن احمد بن قدامہ متوفی ۶۲۰ھ ”والمأموم اذا

سمع قراءة الامام فلا يقرأ بالحمد ولا غيرها“ مقتدی جب امام کی قرأت سن رہا ہو تو نہ سورۃ فاتحہ پڑھے اور نہ اس کے علاوہ کوئی اور سورۃ و آیت“ اس مسئلہ کی دلیل پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ولنا قول الله ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ قال احمد فالناس على ان هذا في الصلوة، وعن سعيد بن المسيب، والحسن، وابراهيم، ومحمد بن كعب، والزهري انها نزلت في شأن الصلوة وقال زيد بن اسلم، وابو العالیہ، كانوا يقرؤون خلف الامام فنزلت ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ“ وقال احمد في رواية ابی داود اجمع الناس على ان هذه الآية في الصلوة، ولانه عام فيتناول بعمومه الصلوة .

(المفتی، ج ۱، ص ۲۲۹-۲۳۰ مطبوعہ دار الفکر بیروت ۱۴۰۵ھ)

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ“ الخ ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ سارے لوگوں کا قول یہی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے (بالخصوص) سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی، محمد بن کعب اور زہری (جیسے اکابر ائمہ حدیث و تفسیر) سے مروی ہے کہ آیت مذکورہ کا شان نزول نماز ہے۔ امام تفسیر زید بن اسلم اور ابو العالیہ سے بصرحت منقول ہے کہ لوگ امام کے پیچھے قرأت کرتے تھے تو (اسکی ممانعت کے لیے) یہ آیت نازل ہوئی۔

اور امام ابو داؤد سمستانی، امام احمد بن حنبل سے روایت کرتے ہیں کہ امام احمد نے فرمایا کہ اس پر تمام علماء کا اجماع ہے کہ یہ آیت نماز میں (امام کے پیچھے ترک قرأت کے بارے میں) نازل ہوئی ہے۔

۶۔ مشہور مفسر امام ابو عبد اللہ محمد بن احمد انصاری قرطبی متوفی ۶۷۱ھ آیت مذکورہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں۔

قيل: ان هذا نزل في الصلوة، روى هذا عن ابن مسعود، وابی

ہریر، قوجابر، والزہری، وعبد اللہ بن عمیر، وعطاء بن رباح، وسعد بن المسیب.....

قيل: انها نزلت في الخطبة، قاله سعيد بن جبیر، ومجاهد، وعطاء، وعمر وبن دينار، وزید بن اسلم، والقاسم بن مخیمرة، ومسلم بن یسار، وشہر بن حوشب، وعبد اللہ بن المبارک، وهذا ضعیف، لان القرآن فيها قليل والاصوات يجب في جميعها قاله ابن العربي، والنقاش والآية مكية ولم يكن بمكة خطبة ولا جمعة قال القاسم اجمع اهل التفسير ان هذا الاستماع في الصلوة المكتوبة وغير المكتوبة“

(الجامع الاحکام القرآن ج ۷، ص ۳۵۳ مطبوعہ دار احیاء التراث العربی ۱۹۶۵ء)

۱۔ کہا گیا ہے کہ اس آیت کا شان نزول نماز ہے یہ قول حضرت عبد اللہ بن مسعود، ابو ہریرہ، جابر رضی اللہ عنہ اور امام زہری، عبد اللہ بن عمیر، عطاء اور سعید بن المسیب رحمہم اللہ کا ہے۔

۲۔ کہا گیا ہے کہ یہ خطبہ میں خاموش رہنے کے بارے میں نازل ہوئی اس بات کے کہنے والوں میں سعید بن جبیر، مجاہد، عطاء، عمرو بن دینار، زید بن اسلم، قاسم بن مخیمرة، مسلم بن یسار، شہر بن حوشب اور عبد اللہ بن المبارک ہیں۔ یہ قول ضعیف ہے اس لیے کہ خطبہ میں تو قرآن کم ہی ہوتا ہے جبکہ خاموش رہنا پورے خطبہ میں واجب ہے (اور آیت میں کہا گیا کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف متوجہ رہو اور خاموش رہو اس آیت کے اعتبار سے تو خطبہ کے اسی حصہ میں خاموشی ضروری ہونی چاہیے جو آیت قرآنی پر مشتمل ہو خطبہ کے بقیہ حصے کا یہ حکم نہیں ہو گا حالانکہ پورے خطبہ میں اس کی طرف متوجہ رہنا اور خاموش رہنا ضروری ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ آیت خطبہ کے سلسلہ میں نہیں نازل ہوئی ہے) اس قول کے ضعیف ہونے کی یہ وجہ امام ابن العربی مالکی نے بیان کی ہے۔

اور قدیم مفسر نقاش نے اس قول کے ضعیف ہونے کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ یہ آیت ہجرت سے قبل مکی دور میں نازل ہوئی ہے اور عہد مکی میں نہ خطبہ تھا اور نہ ہی جمعہ (اس لیے یہ آیت خطبہ کا شان نزول کیوں کر ہو سکتی ہے) امام نقاش (محمد بن حسن متوفی ۳۵۱ھ) نے یہ بھی تصریح کی ہے کہ مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ آیت میں جس استماع و انصات کا حکم دیا گیا ہے اس کا تعلق نماز فرض اور غیر فرض دونوں سے ہے۔

۷۔ شیخ الاسلام حافظ احمد ابن تیمیہ متوفی ۷۲۸ھ نے بھی ابن قدامہ کی طرح امام احمد کے اس مذکورہ قول کو ذکر کیا ہے۔ بحالت جہر امام کے پیچھے قرأت کرنے کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

فان للعلماء فيه ثلاثة اقوال: قيل: ليس له ان يقرأ حال جهر الامام اذا كان يسمع لا بالفتحة ولا غيرها، وهذا قول المجهور من السلف والخلف، وهذا من مذهب مالك واحمد وابي حنيفة وغيرهم واحد قول الشافعي.

وقيل يجوز الامران، والقراءة افضل ويروى هذا عن الازماعي واهل الشام، وليث بن سعد وهو اختيار طائفة من اصحاب احمد وغيرهم. وقيل: بل القراءة واجبة وهو القول الآخر للشافعي.

وقول الجمهور هو الصحيح فان سبحانه تعالى قال: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" قال: احمد اجمع الناس على انها نزلت في الصلوة.

(فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ج: ۲۲ ص: ۲۹۳)

جہری نمازوں میں امام کے پیچھے فاتحہ پڑھنے کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں (۱) مقتدی جب امام کی جہری قرأت کو سن رہا ہو تو اسے نہ سورۃ فاتحہ کی قرأت کرنی چاہیے اور نہ کسی دوسری سورۃ کی۔ یہی جمہور علمائے سلف

و خلف کا قول ہے اور سبکی امام مالک، امام احمد اور امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے اور امام شافعی کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے۔

۲- اور کہا گیا ہے کہ اس مذکورہ حالت میں مقتدی کو قرأت کرنی اور قرأت نہ کرنی دونوں درست ہے البتہ قرأت کرنی افضل و بہتر ہے۔ امام اوزاعی اور علمائے اہل شام نیز امام لیث بن سعد مصری کا یہی مذہب نقل کیا گیا ہے۔ امام احمد کے مقلدین میں سے ایک جماعت نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

۳- اور کہا گیا ہے کہ اس مذکورہ حالت میں بھی مقتدی پر قرأت واجب ہے۔ یہی امام شافعی کا آخری قول ہے۔

(اس بارے میں) جمہور ہی کی بات صحیح ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”واذا قرئ القرآن“ الآية ”جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی جانب کان لگائے رہو اور خاموش رہو تاکہ تم رحم کئے جاؤ۔“ امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے کہ تمام علماء کا اجماع ہے کہ یہ آیت نماز میں (قرأت قرآن کی جانب متوجہ ہو کر خاموش رہنے کے بارے میں) نازل ہوئی ہے۔

ائمہ تفسیر، اکابر محدثین اور فقہائے محققین کی یہ چند عبارتیں اور اقوال آپ کے پیش نظر ہیں جن میں امام المحمّدین احمد بن حنبل، امام قرأت و تفسیر نقاش، امام المتنبہاء جصاص رازی، مرجع محققین حافظ ابن عبد البر واضح الفاظ میں بتا رہے ہیں کہ علماء اسلام کا اس بات پر اجماع و اتفاق ہے کہ آیت مذکورہ کا شان نزول نماز ہے۔ امام موفق ابن قدامہ اور علامہ حافظ ابن تیمیہ نے بھی اس اجماع کے قول کو نقل کر کے اس کی تائید و تصویب کی ہے۔ پھر امام نقاش اور امام بغوی نے علی الترتیب یہ وضاحت کر کے کہ ”الآیة مکیة ولم یکن بمکة خطبة ولا جمعة“ اور ”الآیة مکیة والجمعة وجت بالمدينة“ یعنی آیت مذکورہ عہد مکی میں نازل ہوئی ہے اور اس عہد میں خطبہ و جمعہ کا وجوب نہیں ہوا تھا (بلکہ حسب تحقیق حافظ ابن جریر طبری جمعہ کی فرضیت اہ میں ہوتی

ہے) یہ بات مزید صاف کر دی کہ اس آیت کے شان نزول اور موضوع سے خطبہ کا کوئی تعلق نہیں کیوں کہ اس وقت خطبہ جمعہ وغیرہ کا شرعاً جو دعویٰ نہیں تھا۔ رہا علماء کے اتفاق اور آیت کے عموم الفاظ سے خطبہ کا ضمنی طور پر اس حکم میں شامل ہونا تو یہ ایک الگ بات ہے شان نزول سے اس کا کوئی تعلق نہیں اس لیے علم و تحقیق کی بنیاد پر یہی ثابت و محقق ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کے لیے قرأت کی کوئی گنجائش نہیں یہی علمائے سلف و خلف کی تحقیق ہے اور اسی پر ان کا عمل ہے چنانچہ علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں۔

لكن الذين ينهون عن القراءة مع الامام هم جمهور السلف والخلف ومعهم الكتاب والسنة الصحيحة والذين اوجبوها على المأموم في حال الجهر هكذا فحديثهم قد ضعفه الاثمة.^۱
ترجمہ:- لیکن جو حضرات امام کے ساتھ قرأت سے منع کرتے ہیں وہ جمہور سلف و خلف ہیں اور ان کے ساتھ اللہ کی کتاب اور رسول خدا ﷺ کی صحیح حدیثیں ہیں اور جن لوگوں نے بحالت سکتہ وغیرہ مقتدی پر قرأت واجب کی ہے تو ان کی مستدل روایتوں کو ائمہ حدیث نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ ج ۲۲ ص ۳۴۰)

آخر میں ایک اور حوالہ محقق عالم مولانا عبدالحی فرنگی محلی متوفی ۱۴۰۳ھ کے قلم سے ملاحظہ کیجئے جو علم و تحقیق کی میزان میں قول فعل کی حیثیت رکھتا ہے، لکھتے ہیں۔

ان الآيات المذكورة صريحة في الامر بالاستماع عند قراءة القرآن، والخطبة وان كانت مشتملة عليها لا يطلق عليها قراءة القرآن، فحملها على سماع الخطبة يابى عنه ايضا ظاهر القرآن، فاذا ظهر حق الطهور ان ارجح تفاسير الآية وموارد نزلها هو القول الثاني وهو انها نزلت في القراءة خلف الامام

وهذا القول ترجيح. بوجوه احدها: انه لا تعارضه الآيات

والاخبار وليست فيه خلصة ومناقضة عند اولي الابصار، وثانيها: انه منقول عن الانمة الثقات من غير معارضات، وثالثها انها قول جمهور الصحابة حتى ادعى بعضهم الاجماع على ذلك كما اخرجہ البيهقي عن احمد انه قال اجمع الناس على ان هذه الآية نزلت في الصلوة وقال ابن عبد البر في الاستذكار، هذا عند اهل العلم عند سماع القرآن في الصلوة لا يختلفون ان هذا الخطاب نزل في هذا المعنى دون غيره. (امام الکلام، ص ۱۰۲)

آیت مذکورہ قرأت قرآن کے وقت استماع کے حکم و امر میں صریح ہے۔ رہا خطبہ تو اگرچہ اس میں بھی آیات قرآنیہ ہوتی ہیں لیکن خطبہ کو قرآن پڑھنا نہیں بولا جاتا لہذا خود قرآن کا ظاہر اس بات کو رد کر رہا ہے کہ اس آیت کو خطبہ کے سننے پر محمول کیا جائے۔ تو اب یہ بات محقق طور پر روشن ہو گئی کہ آیت کی رائج ترین تفسیر اور موقع نزول یہی قول ثانی ہے کہ یہ آیت قرأت خلف الامام کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اس قول کے رائج ہونے کی وجوہ حسب ذیل ہیں۔

۱۔ یہ قول دیگر آثار و اخبار کے معارض نہیں ہے نیز اس میں کسی قسم کا کوئی خدشہ اور باہمی مخالفت بھی نہیں ہے۔

۲۔ یہ قول بغیر کسی تعارض کے ائمہ ثقات سے مروی ہے۔

۳۔ یہی جمہور صحابہ کا قول ہے حتیٰ کہ امام بیہقی نے امام احمد بن حنبل سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا تمام لوگوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اور امام عبد البر نے الاستذکار (ج ۴، ص ۲۳۰ طبرہ ۱۳۱۳ھ) میں لکھا ہے کہ اہل علم کے نزدیک یہ آیت نماز میں سماع قرآن کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔

اگلے صفحات میں یہ بات گزر چکی ہے کہ اجماع کا یہ قول امام احمد بن حنبل

کے علاوہ امام قرأت و تفسیر محمد بن الحسن القشاش، امام جصاص رازی، حافظ ابن عبد البر وغیرہ ائمہ تفسیر و حدیث اور فقہ سے بھی منقول ہے۔ اس لیے اس کے رائج بلکہ متعین ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟

ربایہ مسند کی بعض اکابر نے استماع و انصات کے حکم کو جہری نمازوں کے ساتھ خاص کیا ہے تو اس کی بنیاد یہ ہے کہ ان بزرگوں کا خیال یہ ہے کہ بغیر جہر کے استماع بے معنی ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک استماع وہیں ہو گا جہاں آواز بلند ہو اور سنائی دے بغیر اسکے استماع کا عمل بے فائدہ اور رائگاں ہے۔

جبکہ دوسرے اکابر یہ کہتے ہیں کہ کلام الہی کی عظمت اور ادب و احترام کا تقاضا یہی ہے کہ تلاوت کے وقت آدمی ہر تن گوش بن جائے اور بالکل چپ و خاموش رہے۔ چنانچہ ابتدائے وحی کے زمانے میں جب جبریل امین کلام الہی لے کر آتے اور آپ کے حضور اس کی تلاوت کرتے تو آنحضرت ﷺ بھی ان کی تلاوت کے ساتھ چپکے چپکے پڑھتے جاتے تھے تو حکم خداوندی ہوا۔ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجَازِلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ۔ (تیمپ ۲۹)

ترجمہ نہ حرکت دیجئے قرآن کے پڑھنے میں اپنی زبان کو تاکہ آپ اسے جلد سے سیکھ لیں۔ اس کا (آپ کے دل میں) جمع کرنا اور (آپ کی زبان سے پڑھنا ہمارے ذمہ ہے پس جب ہم (بواسطہ فرشتہ) قرآن کو پڑھیں تو آپ ان کے پڑھنے کی اتباع کریں۔

اس آیت پاک سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ رب العزت نے اپنے کلام کی تعظیم اور اتباع کا یہی طریقہ بتایا ہے کہ اس کی تلاوت کے وقت آدمی ہر تن گوش اور بالکل خاموش رہے۔ خواہ تلاوت کی آواز کانوں تک پہنچے یا نہ پہنچے۔ چنانچہ امام شوکانی "باب ماجاء فی قراءة الماموم و انصاته اذا سمع اعلیٰ" کی احادیث پر بحث کرتے ہوئے آخر میں لکھتے ہیں "لان قوله ﷺ

”فلا تقرأوا بشئ من القرآن اذا جهرت“ يدل على النهي عن القراءة عند مجرد وقوع الجهر من الامام وليس فيه ولا في غيره ما يشعر باعتبار السماع“ (نیل الاوطار ج ۲، ص ۲۳۷) آنحضرت ﷺ کا یہ ارشاد کہ ”جب میں جہر سے قرأت کروں تو تم لوگ مطلق قرآن نہ پڑھو“ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جب امام جہر سے قرأت کرے تو اس حالت میں مقتدی کو قرأت کرنا منع ہے۔ یہ حدیث اور اس کے علاوہ کوئی اور حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی کہ مقتدی کو قرأت سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ وہ قرأت سن رہا ہے۔

امام شوکانی صاف لفظوں میں کہہ رہے ہیں کہ ترک قرأت خلف الامام یا بالفاظ دیگر استماع وانصات کی علت امام کی قرأت کا سننا نہیں بلکہ جہر بالقرأت (امام کا بلند آواز سے قرأت کرنا) ہے لہذا اس حالت میں مقتدی پر استماع وانصات ضروری ہو گا خواہ امام کی قرأت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو۔

جمہور کہتے ہیں کہ قرأت سے ممانعت کی علت جہر نہیں بلکہ خود قرأت امام ہے آیت مذکورہ کا اطلاق اسی کا مؤید ہے امام ابو بکر صاں لکھتے ہیں۔

قد بينا دلالة الآية على وجوب الانصات عند قراءة الامام في حال الجهر والاختفاء وقال اهل اللغة: الانصات، الامساك عن الكلام والسكوت لاستماع القراءة ولا يكون القاري منصتاً ولا ساكناً بحال، وذلك لان السكوت ضد الكلام الخ.

(ادھام القرآن ج ۴، ص ۲۱۰)

ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ آیت مقتدی کے سکوت کے وجوب پر دلالت کر رہی ہے جب کہ امام قرأت کر رہا ہو جہر سے یا آہستہ۔ ظاہر لغت کہتے ہیں کہ انصات کے معنی کلام سے رک جانا اور قرأت کی جانب متوجہ ہونے کے لیے خاموش رہنا ہے اور قرأت کرنے والا بہر صورت منصت و ساکت نہیں ہو سکتا کیوں کہ سکوت کلام کی ضد ہے (اور دو ضد ساتھ اکٹھا

نہیں ہوتیں) احادیث صحیحہ سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے یہ احادیث آگے آرہی ہیں نیز اہل لغت کی تصریحات سے بھی یہی ثابت ہے کہ استماع کے لیے سماع ضروری نہیں ہے اس سلسلے میں کتب لغت کی مراجعت کی جائے بغرض اختصار صرف انہیں اشارات پر یہ بحث ختم کی جارہی ہے۔

بعض حضرات نے اس مسئلہ کو یوں حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدی متوجہ اور خاموش رہے تاکہ نص قرآنی پُرمل ہو جائے اور امام کے ساتھ منازعت بھی نہ ہو جس کی ممانعت صحیح احادیث سے ثابت ہے البتہ امام جب قرأت سے توقف اور سکتہ کرے تو اس وقت مقتدی قرأت کر لیں تاکہ لا صلوة لمن لم يقرأ الخ پڑھی عمل ہو جائے۔ لیکن ان بزرگوں کی یہ سعی اگرچہ بظاہر کتاب اللہ ”واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا“ اور سنت رسول اللہ ﷺ ”لا صلوة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب“ کے درمیان تطبیق اور دونوں پر عمل کی بہترین صورت ہے۔ لیکن کیا کیجئے کہ روایت و درایت دونوں کا فیصلہ اس کے خلاف ہے اس لیے کہ صحیح احادیث سے آنحضرت ﷺ کا جو عمل منقول ہے وہ صرف دو سکتوں کا ہے۔ ایک تکبیر تحریر کے بعد جس میں آپ دعائے افتتاح پڑھتے تھے جیسا کہ صحیحین میں مروی حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے ظاہر ہے اور دوسرا نہایت مختصر وقفہ قرأت ختم ہو جانے کے بعد ہوتا تھا جس کی وجہ امام ابو داؤد یہ بیان کرتے ہیں ”لنلا يتصل التكبير بالقراءة“ یہ وقفہ اس لیے ہوتا تھا کہ قرأت قرآن سے تکبیر مل نہ جائے، ظاہر ہے اتنے قلیل وقفہ میں سورۃ فاتحہ کی قرأت کیسے کی جاسکتی ہے ان دو سکتوں کے ملاوہ تیسرے سکتہ کے ثبوت کا حافظ ابن تیمیہ انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ حدیث پاک اور جمہور کے اقوال سے تیسرے سکتہ کا ثبوت متحقق نہیں چنانچہ نماز میں دوران قیام سکتہ کے مسئلہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وابصاراً فللناس فی الصلوة اقوال:

احمدیہ: انہ لاسکوت فیہا کقول مالک، ولا یتحب عده
استفتاح ولا استعاذۃ ولا سکوت لقراءۃ المأموم،

والثانی۔ انہ لیس فیہا الاسکوت واحداً للاستفتاح کقول ابی
حنیفہ، لان ہذا الحدیث يدل على هذه السکة۔

والثالث ان فیہا سکتین کما فی حدیث السنن لکن روى فیہ انہ
یسکت اذا فرغ من القراءة وهو الصحيح، وروی اذا فرغ من
الفاتحة، فقال طائفة من اصحاب الشافعی واحمد یتحب ثلاث
سکات، وسکة الفاتحة جعلها اصحاب الشافعی وطائفة من
اصحاب احمد لیقرأ المأموم الفاتحة بالصحيح انہ لا یتحب
الاسکوتان فلیس فی الحدیث الاذک واحدی الروایتین غلط
والا کانت ثلاثاً وهذا هو المصووص عن احمدیہ انہ لا یتحب
الاسکوتان، والثانیۃ عند الفراغ من القراءة للاستراحة والفصل بینہا
وبین الركوع۔

واما السکوت عقب الفاتحة فلا یتحب احمد کمالاً
یتحب مالک، وابو حنیفہ، والحمہور لا یتحبون ان یسکت
الامام لیقرأ المأموم ودالک ان قرأۃ المأموم عنہم اذا حیر الامام
لیست نواحة ولا مستحبة بل هی منہی عنہا وهل تطل الصلوة
اذا قرا مع الامام؟ فیہ وجهان فی مذهب احمد، فهو اذا کان یسمع
قراءة الامام فاستماعہ الفصل من قرائتہ کاستماعہ لما زاد علی
الفاتحة، فحصل لہ مقصود القراءة، والاستماع يدل عن قرائتہ
فجمعه من الاستماع والقراءة جمع بین الدل والمدل۔

(مجموعہ فتاویٰ شریعہ اسلام المبرہان تیسرا جلد ۲۲، ص ۳۳۸-۳۳۹)

دوران قیام نماز میں سکوت کے بارے میں لوگوں کے چند اقوال ہیں۔

۱۔ نماز میں کوئی سکوت نہیں۔ جیسا کہ امام مالک کا قول ہے کہ ان کے یہاں (تکبیر تحریمہ کے بعد) دعائے استفتاح اور اعوذ باللہ پڑھنا بہتر نہیں اور نہ ہی مقتدیوں کی قرأت کے لیے توقف کرنا ان کے یہاں افضل ہے۔

۲۔ نماز میں صرف ایک سکوت دعائے استفتاح (ثنا) کے لیے ہے۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اس لیے کہ حدیث ابو ہریرہ سے یہ ثابت ہے۔

۳۔ نماز میں دو سکوت ہیں جیسا کہ سنن کی حدیث میں ہے لیکن اس میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ قرأت سے فارغ ہونے پر سکوت فرماتے تھے، اور یہی صحیح ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ سورۃ فاتحہ سے فراغت پر سکوت کرتے تھے۔ اس روایت کے پیش نظر امام شافعی اور امام احمد کے مقلدین کا ایک طبقہ کہتا ہے کہ تین سکوت مستحب ہیں۔ سورۃ فاتحہ کے بعد والے سکوت کو امام شافعی کی پیروی کرنے والے اور امام احمد کے پیروکاروں میں سے ایک طبقہ نے مقتدی کی قرأت کے لیے مقرر کیا ہے۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ صرف دو ہی سکوت مستحب ہیں اور حدیث میں بس ان ہی دو کا ذکر ہے اور دونوں روایتوں (یعنی ایک جس میں فاتحہ کے بعد سکوت کا ذکر ہے اور دوسری جس میں قرأت سے فارغ ہو جانے پر سکوت مذکور ہے) میں سے ایک غلط ہے ورنہ تین سکوت ہو جائیں گے اسی کی صراحت امام احمد نے بھی کی ہے کہ صرف دو سکوت مستحب ہیں (ایک تحریمہ کے بعد) اور دوسرا قرأت سے فارغ ہو کر دم لینے اور قرأت و تکبیر کے درمیان فصل کرنے کے لیے۔ اور قرأت فاتحہ کے بعد سکوت تو یہ امام احمد اور اسی طرح امام مالک و امام ابو حنیفہ کے نزدیک بہتر نہیں ہے۔ اور جمہور اس کو پسند نہیں کرتے کہ مقتدی کی قرأت کے لیے امام سکوت کرے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک امام کی جبری قرأت کے وقت مقتدی کے لیے قرأت نہ ضروری ہے اور نہ بہتر بلکہ ممنوع ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ

امام کی جہری قرأت کی حالت میں مقتدی کے قرأت کرنے سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی تو امام احمد کے یہاں اس بارے میں دو قول ہیں۔ ان میں ایک یہ ہے کہ امام کی قرأت سننے کی حالت میں مقتدی کا امام کی قرأت کی جانب متوجہ رہنا خود قرأت سے افضل و بہتر ہے جس طرح فاتحہ کے بعد بقیہ قرأت کا سننا سب کے نزدیک افضل ہے اور اس استماع سے قرأت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ تو یہ استماع قرأت کا بدل ٹھہرا، لہذا استماع اور قرأت دونوں کو عمل جمع کرنے سے بدل و مبادل کا انکشاف لازم آئے گا (جو صحیح نہیں ہے) علامہ ابن تیمیہ ایک دوسرے موقع پر اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے یوں رقمطراز ہیں۔

ومعلوم ان النبی ﷺ لو كان يسكت سكتة تتسع لقراءة الفاتحة لكان هذا مما تتوقر الهمم والدواعي على نقله فلما لم ينقل احد علم انه لم يكن.

والسكتة الثانية في حديث سمرة قد نفاها عمر بن الخطاب بن حصين وذلك انها سكتة يسيرة قد لا ينضبط مثلها وقيل روى انها بعد الفاتحة ومعلوم انه لم يسكت الا مسكين فعلم ان احدا طويلا والاخرى بكل حال لم تكن طويلا متسعة لقراءة الفاتحة،

وايضافلو كان الصحابة كلهم يقرأون الفاتحة خلفه اما في السكتة الاولى واما في سكتة الثانية لكان هذا مما تتوقر الهمم والدواعي على نقله فكيف ولم ينقل هذا احد من الصحابة انهم كانوا في السكتة الثانية خلفه يقرأون الفاتحة مع ان ذلك لو كان مشروعا لكان الصحابة احق الناس بعلمه وعمله فعلم انه بدعة.

(مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام محمد ابن تیمیہ، ج ۳، ص ۲۷۹-۲۸۰)

یہ بات معلوم ہے کہ اگر نبی کریم ﷺ کا معمول اس قدر طویل سکوت کا ہوتا

جس میں سورۃ فاتحہ پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو آپ کا یہ عمل ان امور میں سے ہوتا جس کے نقل و بیان کے عزائم و اسباب کثیر ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود جب کوئی آپ کے اس عمل کو بیان نہیں کرتا تو معلوم ہو گیا کہ اس دراز سکوت کا وجود ہی نہیں۔

اور حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور دوسرے سکوت کا حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ نے انکار کیا جس کی (بظاہر) یہی وجہ ہے کہ یہ وقفہ و سکوت اس قدر مختصر تھا کہ ایسے مختصر وقفوں کو بسالوقات ضبط و شمار میں لایا ہی نہیں جاتا۔

یہ بھی مردی ہے کہ یہ سکوت سورۃ فاتحہ پڑھنے کے بعد ہوتا تھا۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صرف دو سکوت کرتے تھے اس روایت سے بھی یہ پتہ چلتا ہے کہ ان دو سکوتوں میں سے ایک قدرے دراز اور دوسرا بہر حال مختصر ہوتا تھا جس میں سورۃ فاتحہ پڑھنے کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

پھر یہ بات بھی غور طلب ہے کہ اگر حضرات صحابہ آپ کے پیچھے پہلے یا دوسرے سکوت میں سورۃ فاتحہ پڑھا کرتے تھے تو ان کا یہ عمل ان امور میں سے ہوتا جس کے نقل و بیان کے عزائم و اسباب کثیر ہیں۔ اس کے ہوتے ہوئے آخر کیا بات ہے کہ کوئی کسی صحابی کا یہ عمل ذکر نہیں کرتا۔

علاوہ ازیں اگر ان سکوتوں میں سورۃ فاتحہ کا پڑھنا شریعت کی جانب سے ہوتا تو اس حکم شرعی کے جاننے اور اس پر عمل کرنے کے لوروں کے مقابلے میں حضرات صحابہ زیادہ حقدار تھے (مگر ان سے یہ منقول نہیں) تو معلوم ہوا کہ یہ عمل بعد کا نوید ہے۔

علامہ ابن تیمیہ علیہ الرحمہ کی بیان کردہ ان تفصیلات کا حاصل یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دوران قیام صرف دو سکوتوں کا ثبوت ہے اور یہ دونوں سکوت اس قدر مختصر ہوتے تھے کہ اس میں سورۃ فاتحہ پڑھنے کی بالکل گنجائش نہیں نیز حضرات صحابہ سے بھی منقول نہیں ہے کہ وہ آپ کے پیچھے سکوتوں میں سورۃ فاتحہ پڑھا کرتے تھے اس لیے سکوتوں کے دوران سورۃ فاتحہ پڑھنے کی اس تجویز کا روایت ساتھ نہیں دے رہی ہے۔

اس موقع پر ہم نے بطور خاص علامہ ابن تیمیہ کی تحقیق پیش کی ہے تاکہ ہمارے ان دوستوں اور کرم فرماؤں کو بھی اطمینان ہو جائے جو اپنے آپ کو سلفی کہلانے کے باوجود سلف صالحین وائمہ مجتہدین کے مقابلے میں علامہ ابن تیمیہ کی رائے و تحقیق کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں ورنہ اس مسئلہ پر دیگر اکابر محدثین، و فقہائے مجتہدین کی تحقیقات بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ جن کی طرف خود ابن تیمیہ نے اشارہ بھی کیا ہے۔

ان احباب کے مزید اطمینان کے واسطے خود ان کے ہی گھر کی ایک تحقیق اور پیش کی جا رہی ہے۔ علامہ یمن، محدث کامل محمد بن اسماعیل امیر یمانی متوفی ۱۱۸۲ھ تحریر کرتے ہیں۔

ثم اختلف القائلون بوجوب القراءة فقیل فی محل سکات الامام، وقیل: فی سکوتہ بعد تمام القراءة. ولادلل لہذین القولین فی الحدیث "مسئل السلام شرح بلوغ المرام، ج ۱ ص ۱۰۶)

پھر امام کے پیچھے قرأت کو واجب کہنے والے باہم مختلف ہو گئے، بعض یہ کہتے ہیں کہ امام کے سکوت میں (قرأت کرنی چاہیے) اور بعض اس کے قائل ہیں کہ جب امام قرأت سے فارغ ہو جائے (تو اس وقت مقتدی قرأت کرے) لیکن ان دونوں باتوں کا حدیث میں کوئی ثبوت نہیں۔

آخر میں مایمۃ العلماء، امام جلیل فخر الدین رازی متوفی ۶۰۶ھ کی درج ذیل عبارت پڑھئے اور فیصلہ کیجئے کہ از روئے درایت اس تجویز پر عمل کہاں تک ممکن ہے۔

ولقائل ان یقول سکوت الامام ان یقول انه من الواحات، اولیس من الواحات، والاول باطل بالاحماع، والثانی یقتضی ان یجوز لہ ان لایسکت، فبتقدیر ان لایسکت یلزم ان تحصل قراة المأمور مع قراة الامام، وذلك یفضی الی ترک الاستماع والی ترک السکوت عند قراة الامام وذلك علی خلاف النص

وایضا فهذا السکوت لیس له حد محدود و مقدار مخصوص
والسکة للمأمومین مختلفة بالثقل والحفة فرما لا يتمكن المأموم
من اتمام قراءة الفاتحة في مقدار سکوت الامام، وحينئذ يلزم
المحذور المذكور، وایضا فالامام انما یبقی ساکتا لیتمكن المأموم
من اتمام القراءة وحينئذ یقلب الامام ما مومًا والمأموم اما مالان
الامام فی هذه السکوت یصیر کالتابع للمأموم و ذلك غیر جائز.

(الغیر الکبیر من ۱۵، ص ۱۰۳ مطبعة کتب الاعلام، سال ۱۳۱۳ھ)

کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ امام کا سکوت یا تو واجبات سے ہے یا غیر واجبات
سے پہلی صورت (یعنی واجب ہونے کی) بالاجماع باطل ہے اور دوسری
صورت (یعنی واجب نہ ہونے کی) کا مقتضایہ ہے کہ (سکوت کرے اور) سکوت
نہ بھی کرے۔ اور امام کے سکوت نہ کرنے کی صورت میں لازم ہے کہ مقتدی کی
قرأت امام کی قرأت کے ساتھ ساتھ ہوگی جس سے استماع اور انصات (یعنی
متوجہ رہنے اور خاموش رہنے) کا ترک ہوگا اور یہ نص قرآنی کے خلاف ہے۔

نیز سکوت کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی مخصوص
مقدار ہے۔ اور مقتدیوں کے واسطے یہ سکتہ دراز اور خفیف ہونے میں مختلف ہوگا
تو بسا اوقات مقتدی امام کے اس سکتہ کی مقدار میں قرأت فاتحہ پوری نہ کر
سکے گا۔ ایسی صورت میں وہی ممنوع صورت (یعنی امام کی قرأت کے وقت
متوجہ ہونے اور چپ رہنے کا ترک) پیش آئے گی۔

نیز یا تو یہ صورت اختیار کی جائے کہ امام خاموش کھڑا ہے تاکہ مقتدی اپنی
قرأت پوری کر لیں اس وقت امام، مقتدی اور مقتدی امام ہو جائے گا اسلئے کہ امام
اس سکوت میں گویا کہ مقتدیوں کا تابع ہو گیا ہے۔ اور یہ صورت بھی جائز نہیں ہے۔

کیونکہ آنحضرت ﷺ کا ارشاد ہے انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا
قروا فاصتوا یعنی امام اس لیے مقرر کیا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء و پیروی کی

جائے لہذا جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو، اس حدیث سے دو باتیں معلوم ہوئیں اول یہ کہ مقتدی امام کی اقتداء اتباع کریں گے نہ کہ خود امام مقتدی کی پیروی کرے گا دوسری یہ کہ امام کی اقتداء میں یہ بات شامل ہے کہ جب وہ قرأت کرے تو مقتدی اس کی قرأت کے لیے خاموشی اختیار کریں۔ جس سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ امام مقتدی کی قرأت کے لیے سکوت کرے کیوں کہ اگر وہ اس سکوت کا مامور ہو تا تو لازمی طور پر اس بات کا بھی مامور ہو تا کہ وہ مقتدیوں کی اقتداء کرے۔ تو اس صورت میں وہ ایک ہی حالت میں امام اور مقتدی دونوں ہو جائے گا۔ اور شخص واحد کا ایک ہی حالت میں امام اور مقتدی دونوں ہو مانہ عقلاً درست ہے اور نہ شرعاً صحیح ہے۔ ان تفصیلات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو گئی کہ سکوت میں قرأت کی تجویز روایت و درایت دونوں لحاظ سے قابل عمل نہیں اس لیے انسب و احوط رہا یہی ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدی حکم خداوندی ”وَإِذَا قَرَأَ الْقُرْآنَ فَاسْتَمِعُوا وَأَنْصِتُوا“ پر عمل کرتے ہوئے ہمہ تن گوش اور خاموش رہیں۔ کتاب اللہ کے بعد آئندہ سطور میں احادیث رسول اللہ ﷺ پیش کی جارہی ہیں جو دراصل اسی آیت کی تفسیر و تفصیل ہیں۔

احادیث رسول ﷺ

۱ - عن ابی موسیٰ الاشعری قال ان رسول اللہ ﷺ خطبنا فبین لنا
مستناو علمنا صلواتنا فقال اذا صلیتم فاقیموا صفوفکم ثم لیوم
احدکم، فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانتصروا واذا قال "غیر المغضوب
علیہم ولا الضالین" فقولوا آمین" الحدیث (۱)
(رواہ مسلم فی صحیحہ، ص: ۱۷۳)

(۱) یہ حدیث صحیح مسلم کے علاوہ سنن ابی داؤد، مسند امام احمد، صحیح ابن عساکر، سنن ابن ماجہ، مسند بڑے
وغیرہ حدیث کی مستند کتبوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ امام مسلم، امام احمد بن حنبل، حافظ ابن
عبدالبر، علامہ ابن حزم، امام منذری، حافظ ابن تیمیہ، حافظ ابن کثیر، حافظ ابن حجر، امام سبکی، ابن ماجہ
قدامہ وغیرہ کا برابر حدیث کی ایک بڑی جماعت نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے۔
امام درقطنی اور بیہقی وغیرہ نے روایت حدیث سلیمان بنی کے تفرد کی جو بات کہی ہے وہ ان
بزرگوں کا تسلل ہے، حافظ مفضل لکھتے ہیں۔

هذا حديث خرجه مسلم في صحيحه من حديث جرير وقال في آخره قال
ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان قال ابو بكر ابن اخت ابی النصر في هذا الحديث
ای طعن فيه فقال مسلم التريد احفظ من سليمان.

واشار ابو طالب في موالاة - الى انه قال بها وقال ابو الحسن الدارقطني هذه
اللفظة لم يسمع فيها عن قتادة وخالفه الحفاظ فلم يذكرها قال واجماعهم على محالته
يدل على وهمه "ولعله شبه عليه لكثرة من خالفه من الضعفاء وقال في موضع آخر رواه
سالم بن موح الطائري عن عمر بن عمرو بن ابي عروبة عن قتادة بهذه الزيادة ومن هذه
الطريق رواه البزار عن محمد بن يحيى القطامي عن سالم وهو صد صحيح على شرط
مسلم وقال الاثرم في موطأ احمد قال يا اشرم وقوم عمو ان المعتمر رواه قلت نعم
فرواه المعتمر قال فاي شيء تريد انتهى.

حديث المعتمر رواه ابو عروبة الاسفرائني في صحيحه عن سليمان بن الاشعث السجوي
ثنا عاصم بن النصر ثنا المعتمر ثنا قتادة بهذه الزيادة، قال وثنا الصنع بمكة ثنا علي بن
عبد الله ثنا جرير عن سليمان فذكره، وثنا سهل بن محمد الجعد ساہوری (بقیہ اگلے صفحہ پر)

ترجمہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں خطبہ دیا جس میں ہمارے لیے زندگی گزارنے کے طریقہ کو بیان فرمایا اور ہمیں

(بقیہ - گذشتہ صفحہ کا) ثنا عبد اللہ بن رشید ثنا ابو عبد عن قتادة قد كره فهدا كما تری قد سلم الحديث من الفرد الذي اشار اليه هؤلاء الحفاظ وقد وجدنا متابعا آخر ذكره ابو مسعود الدمشقي في جوابه للدارقطني وهو الثوري قال رواه عن سليمان كمارواه جرير (الاعلام بسنة عليه السلام معطوطه ج ۴ ص ۸۷)

ربا سوانا حافظ عبد الرحمن مبارکپوری کا یہ نقد کہ اس حدیث کے راوی سلیمان تمیمی مدلس ہیں اور مدلس کی معنی روایت الیقین مستند الیقین نہیں ہوتی، حدیث کی صحت پر اثر انداز نہیں ہو گا کیوں کہ محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ مدلس وہی جب حدیث وغیرہ متابع کے الفاظ سے حدیث روایت کرے تو مدلس کا لزام ختم ہو جاتا ہے (شرح غیبہ ص ۵۳) اور صحیح ابی حنوفہ و سنن ابی داؤد کی روایت میں سمعت کی صراحت موجود ہے۔

علامہ طبری مواد مبارکپوری لکھتے ہیں ”مدلس کا طعن متابعت سے اٹھ جاتا ہے (تحقیق الکلام، ج ۱، ص ۶۴) اور حافظ مغلطای کی مذکورہ بالا عبارت سے معلوم ہو چکا ہے کہ سلیمان تمیمی کے عمر بن عامر، ابن ابی عروبہ، معتمر، ابو حنیفہ چار متابع موجود ہیں و نیز جریر کے بھی ایک متابع سفیان ثوری بھی ہیں۔ اسی طرح امام بخاری، امام ابو داؤد، امام دارقطنی اور بیہقی نے اس حدیث پر جو اشکال کیا ہے کہ ”فادقرا فافصوا“ کی زیادتی محفوظ نہیں ہے اصول محدثین کے اعتبار سے یہ اشکال بھی بے اثر ہے کیوں کہ سلیمان تمیمی بلا اختلاف ثقہ، ثبت، حسن اور حافظ ہیں اور وقت کی زیادتی سب کے نزدیک مقبول ہے چنانچہ امام حاکم لکھتے ہیں ”فقہائے اسلام کا اس پر کلی اتفاق ہے کہ متون و اسانید میں ثلث کی زیادتی مقبول ہوگی (مستدرک، ج ۱، ص ۳) اسی اصول کے تحت خود امام دارقطنی نے باب تشہد میں ”وحده لا شريك له“ کی زیادت کو جس میں بھی سلیمان تمیمی منفرد ہیں صحیح تسلیم کیا ہے دیکھئے سنن دارقطنی، ج ۱، ص ۲۳۴ نیز اسی بنا پر طبرانی ابن تیمیہ لکھتے ہیں ”وما عله البحاری فليس بقادح في صحته“ (مجموع الفتاوى، ص ۸۶)

علامہ طبری مواد مبارکپوری صاحب لکھتے ہیں کہ ”ثقت کی زیادت اس وقت ثلث اور ناقابل قبول ہوتی ہے جب اصل روایت کے منافی ہو اگر اصل و ما قبل کے مخالف نہ ہو تو بہرہ تحقیق کے روایت و زیادت قابل قبول ہونی“ (انبار المؤمن، ص ۷۳)

اور اہل نظر پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ ”واذا قرأوا فافصوا“ کا جملہ حدیث ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے کسی بھی فقرہ کے مخالف نہیں ہے کیوں کہ یہ جملہ حدیث کے الفاظ سابقہ میں سے نہ تو کسی لفظ کو رد کرتا ہے نہ کسی کو متبوع اور نہ ہی کسی کے لیے معنی ہے بلکہ یہ جملہ تمام طریق حدیث جو اس زیادت سے خالی ہیں کاموید ہے اس لیے کہ اسورد تمام افتاء میں ”اذا کبر قلتم“ و ”فرأوا ان قال غیر المغضوب علیہم“ و ”الصالحین فقولوا آمین“ فرماتا کہ ”روا اقرءوا فافصوا“ و ”امن فامنوا“ فرماتا صاف بتا رہا ہے کہ مقتدی کا کام عبیر تحریر کے بعد آمین بہائی سے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

نماز سکھائی اور فرمایا کہ جب نماز ادا کرنے کا ارادہ کرو تو اپنی صفیں درست کرو پھر تم میں سے ایک امام بنے اور امام جب تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ ”غـ المفضوب علیہم ولا الضالین“ کہے تو تم آمین کہو۔

تشریح: یہ صحیح حدیث واضح الفاظ میں بتا رہی ہے کہ امام کی ذمہ داری و فریضہ قرأت کرنا ہے اور مقتدیوں کا وظیفہ بوقت قرأت خاموش رہنا ہے۔ چونکہ اس حدیث میں جبری و سرری نماز کی کوئی قید نہیں ہے اس لیے یہ حکم سب نمازوں کو شامل ہوگا۔

۲- عن حطان بن عبد اللہ ان اباموسیٰ قال خطبنا رسول اللہ ﷺ فاعلمنا منتاوبین لنا صلوتنا فقال اذا کبر الامام فکبروا فاذا قرأ فانصتوا۔ (صحیح ابی عوانہ، ج ۲، ص ۱۳۳)

ترجمہ: حطان بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ رسول خدا ﷺ نے ہمیں خطبہ دیا جس میں ہمیں سنت کی تعلیم دی اور ہم سے نماز کا طریقہ بیان فرمایا کہ جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

(بقیہ: گذشتہ صفحہ کا)

ورنہ کلام کی ترتیب و سیاق کا تقاضا یہی تھا کہ تکبیر کے بعد مقتدی کی قرأت کا ذکر کیا جاتا۔

حافظ ابن تیمیہ اس حدیث کے تحت لکھتے ہیں ”وہی زیادہ من النفع لا تحلف العربہ بل نوافی معہا والہذا رواھا مسلمہ فی صحیحہ فان الامتات الی ثبوت الفاری من تمام الانتماء بہ فان من قرأ علی قوم لا یستمعون لقراءہ لم یمکونوا مؤمنین بہ“ (محکم دقویٰ فی الاسلام ابن تیمیہ، ج ۲۳، ص ۲۰۲) پھر آنحضرت ﷺ کا مقتدی کے وظائف میں، جو ب تکبیر یا افتتاح صلوٰۃ، تشہد وغیرہ کا ذکر اور قرأت فاتحہ کا ذکر نہ کرنا موقع بیان میں سکوت ہے اور اصول کے لحاظ سے موقع بیان میں سکوت حکم و وجوب کی دلیل ہوا کرتا ہے۔ الحاصل سلیمان بنی روایت کا غلط سمجھ ہے اور اس روایت کے بیان میں من: خطا کا کلام ہے۔ بہ قول امام احمد بن حنبل بن پر بہن باندہ من ہے دیکھئے (الجوہر النقی، ج ۲، ص ۱۰۵) علامہ سیوطی فی الامام المفضل فی، ج ۳، ص ۱۰۵۔

ترجمہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امام اسی لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے۔ لہذا جب امام تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو اور جب وہ سمع اللہ لمن حمد کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو۔

۷- وعن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ: انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کمر فکروا واذا قرأ فانصتوا“۔ (نسائی، ج ۱، ص ۱۰۷)

(بقیہ - گذشتہ صفحہ کا) حافظ منذری، حافظ ابن کثیر، علامہ ابن حزم حافظ ابن عبد البر وغیرہ کا بر حفاظ حدیث نے اس کی تصحیح کی ہے۔ نیز جماعت اہل حدیث کے رئیس اعظم نواب صدیق حسن، دس ماہ ۱۹۳۳ء میں کبیر مواتاٹس الحق ڈیپوئی نے بھی اس روایت کو صحیح کہا ہے دیکھئے ”ذیل الطالب، ص ۲۹۳ و عون المبرور، ج ۱، ص ۲۳۵“

امام ابو داؤد اور امام بیہقی وغیرہ نے اس حدیث کے جملہ ”واذا قرأ فافصوا“ پر جو کلام کیا ہے اس کو لزوم اصول میں رد کرتے ہوئے امام منذری لکھتے ہیں ”ولیما قلہ نظر فان ابا خالد هذا هو سليمان بن حبان الاحمر وهو من الثقات الذين احب البعاری ومسلم بهحبهم في صحيحهما ومع هذا فلم يفرده بهذه الزيادة بل تابعه عليها ابو سعيد بن سعد الانصاری الاشہلی المذنی نزہل بغداد وقد سمع من ابن عجلان وهو ثقة وثقه يحيى بن معين ومحمد بن عبد الله المحرومی، وابو عبد الرحمن النسائی وقد خرج هذه الزيادة السنی فی سننه من حديث ابی خالد الاحمر ومن حديث محمد بن سعد (عون المبرور، ج ۱، ص ۲۳۵)

رہا حافظ عبد الرحمن مہد کپوری کا یہ نقد کہ محمد بن عثمان میں کچھ کلام و مقال ہے نیز وہ اس بھی ہیں اس لیے یہ روایت صحیح نہیں ایک صحیح حدیث کو ضعیف ٹھہرانے کی بجائے کوشش ہے کیوں کہ محمد بن عثمان میں جو کچھ مقال ہے وہاں کی بطریق سعید مقبری عن ابی ہریرہ کی بعض روایات میں ہے دیکھئے تہذیب التہذیب، ج ۹، ص ۳۳۱)

پھر امام ابنی نے میزان الاعتدال میں اس کا معقول جواب بھی دیدیا ہے بایں ہمہ امام نسائی کی یہ سند سعید مقبری سے نہیں بلکہ زید بن اسلم کے طریق سے ہے رہا تہذیب کا الزام تو مواتاٹس مہد کپوری بھی جانتے ہیں۔ وہاں تہذیب میں سے ہیں جن کی تہذیب سے محمد بن عثمان اور خود امام بخاری و مسلم نے تسامع فرماتے پھر محمد بن عثمان کے دوستانہ خدجہ بن مصعب اور یحییٰ بن عطاء موجود ہیں دیکھئے سنن کبریٰ، ج ۲، ص ۱۵۷ اور ابن دونوں کا اتفاق متابعت ہونا خود مہد کپوری کو بھی تسلیم ہے دیکھئے ابکار المعین، ص ۳۱، ص ۷۹۔

ترجمہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امام اسی لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے لہذا جب امام تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

۸- وعن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ: انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال "غیر المفضوب علیہم ولا الضالین" فقولوا آمین" الحدیث (ابن ماجہ، ص ۶۱)

ترجمہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امام اسی لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے تو جب امام تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو اور جب وہ "غیر المفضوب علیہم ولا الضالین" کہے تو تم آمین کہو۔

۹- وعن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال: انما الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال "والضالین فقولوا آمین" الحدیث (مسند امام احمد، ج ۲، ص ۳۷۶) وقال المحقق احمد شاہر اسنادہ صحیح

مسند احمد، ج ۷، ص ۵۲ مع تحقیق المحقق المذكور

ترجمہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا امام اسی لیے (مقرر) ہوتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے تو جب امام تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم چپ رہو اور جب وہ "والضالین" کہے تو تم آمین کہو۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی صحیح حدیث کی طرف حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی یہ صحیح احادیث تاطن ہیں کہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی صورت میں امام کا فریضہ قرأت کرنا اور مقتدی کا وظیفہ امام کی قرأت کے لیے چپ رہنا ہے چنانچہ جماعت اہل حدیث کے پیشوا نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں۔

در حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ و ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ است "واذا قرأ فانصتوا" پس نظر مؤتم انصت واستماع قرأت امام است، وانصت خاص بخبر یہ نیست بلکہ

شائے سر نیزم است پس واجب سکوت باشد مطلقاً نزد قرأت (مدایع، ص ۱۹۳)
حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عوفی اشعریؓ کی حدیث میں ”واذا قرأ
فانصتوا“ وارد ہوا ہے البتہ مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور امام کی قرأت کی
جانب کان لگانا ہے اور یہ خاموش رہنا جبری نمازوں کے ساتھ خاص نہیں ہے
بلکہ یہ سنی نمازوں کو بھی شامل ہے ہذا الام کی قرأت کے وقت جبری دوسری
سب نمازوں میں سکوت واجب ہوگا۔

۳- عن انس ان السی سئل قال: اذا قرأ الامام فانصتوا (۱)

(کتاب الفراء للبیہقی، ص: ۹۶)

ترجمہ: خادم رسول حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا
جب امام قرأت کرے تو تم لوگ چپ رہو۔

تشریح: یہ حدیث پاک بھی اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہے جس سے صاف
معلوم ہوتا ہے کہ امام کی قرأت کے وقت مقتدی کا کام چپ رہنا ہے۔

۱۱- عن عمران بن حصین ان رسول الله ﷺ صلى الطهر فجعل
رجل يقرأ خلفه ”سبح اسم ربك الاعلى“ فلما انصرف قال ايكم
قراء او ايكم القاري؟ قال رجل انا! فقال قد طنت ان بعضكم
خالجنيها“ (صحيح مسلم، ج ۱، ص ۱۷۲)

ترجمہ: عمران بن حصین رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے طہر کی
نماز (شروع) فرمائی تو ایک صاحب (آپ کے پیچھے) سورۃ کاسم پڑھنے
لگے۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو دریافت فرمایا تم میں سے کس نے
قرأت کی یا یہ فرمایا کہ تم میں سے پڑھنے والا کون ہے؟ ایک صاحب بولے کہ

(۱) اس حدیث کی سند سے ایب رہی الحسن بن علی بن شیبہ اشعریؒ پر موسیٰ بن ہرون نے کلام
یا نے قریہ کلام امام ابو قلبیؒ کی تحقیق سے مطابق نہایت حدیث سے جس کا محدثین کے یہاں اعتبار
نہیں، یہی سن انجیل، ص ۲۱۱ (۲۲۵۲۲۱) حدیث ابانہ اس حدیث کی سند صحیح ہے۔

میں نے قرأت کی ہے (یہ سن کر) آپ نے فرمایا میں سمجھ رہا تھا کہ تم میں سے کوئی مجھے خلجان میں ڈال رہا ہے۔

۱۲- عن عمران بن حصین قال صلی النبی ﷺ الظهر فقرأ رجل خلفه "بسم ربك الاعلى" فلما صلی قال من قرأ بسم ربك الاعلى قال رجل انا، قال قد علمت ان بعضکم قد خالجنیہا۔ (مسند نسائی، ج: ۱، ص: ۱۰۶)

ترجمہ: عمران بن حصین رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ظہر کی نماز پڑھی تو ایک صاحب (آپ کے پیچھے) "بسم ربك الاعلى" پڑھنے لگے آپ نے نماز سے فارغ ہو کر دریافت فرمایا (میرے پیچھے) کس نے بسم ربك الاعلى پڑھی؟ ایک صاحب بولے میں نے۔ آپ نے فرمایا میں جان رہا تھا کہ تم میں سے کوئی مجھے خلجان میں ڈال رہا ہے۔

۱۳- عن عمران بن حصین ان النبی ﷺ صلی الظهر او العصر ورجل یقرأ خلفه فلما انصرف قال ایکم قرأ "بسم ربك الاعلى" قال رجل من القوم انا ولم ارد بها الا الخیر فقال النبی ﷺ قد عرفت ان بعضکم قد خالجنیہا (مسند نسائی، ج: ۱، ص: ۱۰۶)

ترجمہ: عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھی اسی حال میں ایک صاحب نے آپ کے پیچھے بسم ربك الاعلى کی قرأت کی۔ جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے تو پوچھا تم میں سے کس نے بسم ربك الاعلى پڑھی؟ مقتدیوں میں سے ایک صاحب بولے میں نے اور میری نیت ثواب ہی کی تھی (یہ سن کر) آپ نے فرمایا میں خیال کر رہا تھا کہ تم میں سے کوئی مجھے قرأت میں الجھا رہا ہے۔

تشریح: حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ان تینوں صحیح حدیثوں سے ظاہر ہے کہ بحالت نماز اپنے پیچھے مقتدی کی قرأت پر آپ نے اظہار ناگواری

فرمایا اور پوری جماعت میں سے ایک شخص کی قرأت کو بھی برداشت نہیں کیا بلکہ ان کی قرأت کے عمل کو خلل اندازی قرار دیا اور وہ بھی سری نماز میں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ جبری نمازوں میں بدرجہ اولیٰ امام کے پیچھے کسی قسم کی قرأت کی کوئی گنجائش نہیں۔

۱۴- عن عبد الله بن مسعود قال كانوا يقرؤون خلف النبي ﷺ فقال خلطتم على القرآن (۱) (معانی الآثار ج ۱ ص ۱۰۶)

ترجمہ: عبد اللہ بن مسعود اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ لوگ نبی ﷺ کے پیچھے نماز میں قرأت کرتے تھے تو آپ نے ان کے اس عمل پر فرمایا تم لوگوں نے مجھ پر قرآن کی قرأت گڈمڈ کر دی۔

تشریح: امام ابو بکر جصاص رازی لکھتے ہیں اس حدیث میں قرآن مطلق ہے یعنی اس میں سورہ فاتحہ یا قرآن کی کسی اور آیت یا سورہ کی قید نہیں ہے اس لئے یہ لفظ سورہ فاتحہ اور قرآن کی جملہ سورتوں کو شامل ہو گا۔ (احکام القرآن جلد ۳ ص ۵۱) جس سے معلوم ہوا کہ بحالت اقتداء کسی بھی سورہ یا آیت کا پڑھنا امام کی قرأت کے لئے باعث خلجان ہے جس کی اجازت نہیں۔

۱۵- عن عبد الله بن شداد عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الامام له قراة (۲) (مسند احمد بن ميع بحوالہ فتح القدیر ج ۱ ص ۲۹۵ تحف الحبر المہرۃ بزوائد المسند العشرۃ ج ۲ ص ۳۴۳ لاہور، البیروتی وقال صحیح علی شرط النسخین)

ترجمہ: عبد اللہ بن شداد حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں

(۱) یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور مسند بزار میں بھی ہے اور امام شافعی مسند احمد کی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں رجالہ رجال البخاری مجمع الزوائد ج ۲ ص ۱۱۰ اور محقق ماردی لکھتے ہیں ”بند اسند جید“ الجوبہ النجی ج ۲ ص ۱۶۲ اور عصر حاضر کے مشہور محدث شیخ ابانی کہتے ہیں ”بند احادیث حسن“۔

(۲) مولانا عبد الرحمن مبارک پوری اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں، ”بظاہر صحیح ہے کیونکہ موصول بھی ہے اس کے تمام روایات بالاتفاق ثقہ ہیں اور کوئی ملت قاذبہ بھی بظاہر اس میں نہیں پائی جاتی“ تحقیق الکلام ج ۲ ص ۱۳۸۔

کہ انہوں نے کہا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس نے امام کی قدامت کی تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے

تشریح اس صحیح حدیث میں سری و جبری نماز کی قید نہیں علاوہ ازیں حدیث کی ابتداء لفظ من سے ہے جو اپنے عمومی معنی پر نہیں ہے جس سے معلوم ہوا کہ جس نے امام کی اقتدا کر لی تو اب اسے بغیر کسی تخصیص کے امام کے پیچھے الگ سے قرأت کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ امام کی قرأت شرعاً مقتدی کی قرأت مان لی گئی ہے

۱۶- عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأه الا امام له قراءة (۱) (موطاء محمد ص ۹۴)

ترجمہ۔ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر کسی کا امام ہو تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے۔

۱۷- عن جابر بن عبد الله ان رجلا صلى خلف النبي صلى الله عليه وسلم في الظهر او العصر يعنى قرا فاقامنى اليه رجل فنهاه فابى فلما انصرف قال اتنهاني ان اقر اخلف النبي صلى الله عليه وسلم فتداكر احتى سمع النسي عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه من صلى خلف امام فان قراءه الا امام له قراءة (۲) (كتاب الفرائض ص ۱۰۲)

(۱) اس روایت کی سند بھی صحیح ہے رہا امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب کے ساتھ تعصب تو اس کا کوئی مانع نہیں اور اس متعصبانہ رویہ سے نہ حدیث کی صحت متاثر ہوتی ہے اور نہ ہی امام ابو حنیفہ کی ثقاہت اور جلال شان پر کوئی حرف آتا ہے۔

(۲) امام بیہقی کی نقل کردہ یہ حدیث صحیح الہیہ ہے امام دارقطنی وغیرہ کا یہ عقیدہ اس حدیث کی سند میں ابو حنیفہ کی راوی مجہول سے اس لئے یہ روایت ضعیف ناقابل استدال ہے "در حقیقت وہم کا نتیجہ ہے کیونکہ ابو الولید کوئی ملک شخصیت نہیں بلکہ یہ عبد اللہ بن شداد کی کنیت ہے امام حاکم لکھتے ہیں عبد اللہ بن شداد ابو الولید ومن تھا وہ معروفہ الاسامی اور نہ مثل ہذا وہم امام حاکم نے یہی بات امام علی الدینی سے بھی نقل کی ہے "عبد اللہ بن شداد اصلہ مکی و کتبہ ابو الولید روی عنہ اہل الکوفہ مرفوعہ الحدیث ص ۷۸، علاوہ ازیں تہذیب المعجم ص ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰،

ترجمہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے ظہر یا عصر کی نماز میں کسی مقتدی نے قرأت کی تو ایک صاحب نے اشارے سے انھیں قرأت سے منع کیا وہ مانے نہیں اور نماز سے فراغت کے بعد منع کرنے والے سے کہا کیا تم رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مجھے قرأت کرنے سے منع کر رہے تھے وہ دونوں یہ گفتگو اس انداز میں کر رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے سن لیا اور ارشاد فرمایا اگر کوئی شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت ہی اس مقتدی کی قرأت ہے۔

تشریح: اس حدیث میں ظہر یا عصر کی نماز کا ذکر ہے جو سری نماز میں ہیں اور آپ کے پیچھے قرأت کرنے والے صرف ایک صاحب تھے مگر آپ نے شخص واحد کی قرأت کو بھی پسند نہیں فرمایا اور انہیں تنبیہ فرمائی کہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ امام کی قرأت ہی اس کیلئے کافی ہے علاوہ ازیں اگر بحالت اقتدا قرأت کی اجازت حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم میں معلوم و متعارف ہوئی تو دوران نماز صحابی اشارہ سے قرأت کرنے سے منع نہ کرتے نیز اگر بحالت اقتداء مقتدی کیلئے قرأت کرنی درست ہوتی بالخصوص سری نمازوں میں تو نبی کریم ﷺ علیہ الصلوٰۃ والسلام منع کرنے والے کو ضرور تنبیہ فرماتے کہ ایک درست و جائز کام کی وجہ سے تم نے نماز کے خشوع و خضوع سے صرف نظر کر کے دوسری طرف توجہ کیوں کی الحاصل اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو بغیر کسی خارجی قرینہ کے خود یہ حدیث بتا رہی ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کیلئے قرأت کی گنجائش نہیں ہے۔

۱۸- عن جابر ان رجلاً قرأ حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظهر او العصر فاول ما اليه رحل فيها فلما انصرف قال اتها نبي ان اقرأ حلف النبي صلى الله عليه وسلم فتذاكرا ذلك حتى سمع

(بقیر گنہ بیہ صحنی کا) کہ ابو طلحہ عبد اللہ بن شداد کی کنیت ہے اسلئے بلا حاد اس روایت کی نہ سمجھتے
امام ابن قدام نے بھی الحنفی نا ص ۶۰۹ میں اس حدیث کی تخریج کی ہے جس میں حدیث کے آخری
الفاظ میں ہیں فقال رسول الله ﷺ ادا كان لك امام يقرأ فاقف وراءه لك فراقف۔

النبي صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله ﷺ من صلى خلف
الامام فان قرأته له قراءة (۱) (روح المعاني ج ۹ ص ۱۳۴)

ترجمہ: جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ظہر یا عصر کی نماز میں آنحضرت ﷺ کے پیچھے ایک شخص نے قرأت کی ایک صاحب نے اشارے سے انہیں اس سے منع کیا نماز سے فراغت کے بعد قرأت کرنے والے نے منع کرنے والے سے کہا کیا تم مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کر رہے تھے، دونوں اس بارے میں گفتگو کر رہے تھے جسے آنحضرت ﷺ نے سن لیا اور ارشاد فرمایا اگر کوئی امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت اس مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے۔

۱۹- عن ابی الزبیر عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقرأ ألامام له قراءة (۲) (مسند احمد ج ۳ ص ۳۳۹)

(۱) یہ روایت امام ابویوسف کی کتاب الآثار ص ۲۳ میں بھی ہے اس کے آخر میں ہے قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى خلف امام فان قرأ الامام له قراءة امام حاکم نے مستدرک ج ۱ ص ۳۹۶ ج ۲ ص ۳۲ میں ایک حدیث کی سند یہ بیان کی ہے انخبرنا بکر بن محمد حمدان الصیرفی نا عبد الصمد بن الفضل البلخی نا مکی بن ابراہیم نا ابو حنیفہ نا موسیٰ بن ابی عائشہ نا عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبد اللہ کور اس کے بارے میں لکھتے ہیں ”صحیح“ امام ذہبی نے بھی مستدرک میں حاکم کی موافقت کرتے ہوئے اس کی تصحیح فرمائی ہے یہ زیر نظر حدیث بھی بیحد اسی سند سے مروی ہے اس لئے اس کے صحیح ہونے میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔

ایک غیر مقلد عالم لکھتے ہیں ص ۳۳ حدیث کے جملہ راوی سوائے ابو حنیفہ کے ثقہ ہیں ”امام ابو حنیفہ اکابر ائمہ حدیث و فہم و جلال کے نزدیک ثقہ و ثبت ہیں اس لئے ان کی تصحیف بجز عہد اور تشدد بجا کے اپنے اندر کوئی حقیقت نہیں رکھتی پورے شعبہ میں، معاندین پورے تشدد دین کی جرح و تصحیف سے راویان حدیث مجروح ہونے لگیں تو پورے سالہار جلال کے دفتر میں کوئی راوی مشکل ہی سے اُتار اور اُفقِ حجت لے گا اس لئے جلاترود یہ روایت صحیح و مستند ہے۔

(۲) یہ حدیث بھی صحیح و مستند ہے چنانچہ حافظ شمس الدین ابن قدامہ لکھتے ہیں ”هذا الاسناد صحيح متصل رجاله كلهم ثقات“ (شرح المستمع الكبير ج ۲ ص ۱۱۲ حاشیہ) حافظ شمس الدین یہ بھی صراحت کرتے ہیں۔ صالح الحدیث ابی الزبیر

جمہور محدثین کے نزدیک اتصال سند کے لئے امکان تھا کافی ہے لہذا جن بن صالح کی داودت ۱۰۰ میں ہوئی ہے اور ابوالبرکات کی وفات ۸۸ھ میں اس لئے امکان تھا میں کیا تردید ہے۔

ترجمہ ابو الزبیر محمد بن مسلم بن تدرس صحابی رسول جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر کسی کا لام ہو تو لام کی قرأت مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے۔

۲۰۔ عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کل من کان له امام فقرأتہ له قرأۃ“ (۱) (مصنف ابن ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۷۷)

ترجمہ: جابر ابن عبد اللہ سے مروی ہے وہ آنحضرت ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ہر شخص جو امام کی افتداء میں نماز ادا کر رہا ہے تو امام کی قرأت مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے۔

٢١- عن ابي الزبير عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ﷺ
من كان له امام فقرأه الامام له قراءة، اتعاف الخيره المهره ج ٢٠،
ص: ٣٤٢. بروايت مسند عبد بن حميد وقال الامام ابو بصير،
والألوسي صحيح على شرط مسلم.

ترجمہ۔ ابو الزبیر جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اگر کوئی امام کا مقتدی ہو تو امام کی قرأت اس مقتدی کی قرأت کے حکم میں ہے

٢٢- عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال قال ام رسول الله ﷺ في العصر قال فقرأ رجل خلفه فغمزه الذي يليه فلما ان صلى قال لم غمزتنى قال كان رسول الله ﷺ قد امك فكرهت ان تقرأ خلفه فسمعه النبي ﷺ فقال من كان له امام فان قرأته له قراءة (٢) (موطأ، محمد ص ٩٨)

ترجمہ: عبد اللہ بن شداد بن الہاد روایت کرتے ہیں کہ رسول خدا ﷺ نے نماز عصر کی امامت فرمائی ایک صاحب آپ کے پیچھے قرأت کرنے لگے تو ان کے قریب کے نمازی نے انہیں اشارہ کیا جب نماز سے فراغت ہو گئی تو قرأت کرنے والے نے پوچھا تم نے مجھے کیوں اشارہ کیا تو ان صاحب نے کہا چونکہ آنحضرت تمہارے امام تھے تو مجھے یہ پسند نہیں ہوا کہ تم بھی آنحضرت ﷺ کے پیچھے قرأت کر دینی کریم ﷺ نے اس گفتگو کو سن لیا اور فرمایا اگر کسی نے امام کی اقتداء کی تو امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے (یعنی الگ سے مقتدی کو قرأت کی ضرورت نہیں)

تنبیہ: حضرات محدثین کی اصطلاح میں سند کے تعدد سے حدیث متعدد شمار کی جاتی ہے اسی اصول کے تحت ۱۴ سے ۲۲ تک کی حدیثوں کو الگ الگ شمار کیا گیا ہے۔

(بقیہ گذشتہ صفحہ کا) صحابہ اور فقہاء کے اقوال سے تقویت حاصل ہے اور انکی مرسل روایتان محدثین کے نزدیک بھی حجت ہے جو مراسل کی حجت کے قائل نہیں اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ زیر بحث روایت کو مروفاور مسلا ایک جماعت روایت کرتی ہے چنانچہ جماعت غیر مقلدین کے پیشواے اعظم نواب صدیق حسن خاں کو بھی اس کا اعتراف ہے موصوف اپنی مشہور تصنیف ہدایت المسائل ص ۴۰۲ پر لکھتے ہیں: بالجلد اس حدیث بطرق متعدد در سالار و فاعل و دی شدہ و دروے دلالت است بر آنکہ مؤتم در پس امام قاتح خواند و یراک قرأت امام قرأت مؤتم است یعنی یہ حدیث متعدد سندوں سے مسلا و مروفاور دی ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھے کیونکہ امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت ہے اور ہندوستان کے مشہور متفق عالم مولانا عبدالحی فرنگی محلی اس روایت کے بہت سارے طرق نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں ان الطرق الحلیث الدی بحی فیہ بعضھا صحیحۃ او حسنة و بعضھا ضعیفۃ بحیر صحہا بحیر ہا من الطرق الکثیرۃ فالقول بانہ حلیث غیر ثابت او غیر محتج بہ لو ہو ذلك غیر معتمد بہا (امام الکلام ص ۱۳۸) اس زیر بحث حدیث کی بعض سندیں صحیح یا حسن ہیں اور بعض ضعیف ہیں جن کا ضعف کثرت طرق سے دور ہو جاتا ہے لہذا یہ کہنا کہ یہ حدیث ثابت نہیں یا ائق استدلال نہیں وغیرہ لائق اعتماد بات نہیں ہے اور غیث المسام حاشیہ امام الکلام ص ۱۴۲ میں لکھتے ہیں "لو ادعی ان مسد ہذا حلیث اقوی من مسد عبادة الانبی ذکرہ او مظلہ لم بعد فاصف" اگر دعویٰ کی کیا جائے کہ حضرت جابر کی اس حدیث کی سند حضرت عبادة کی روایت لاصلو فلنص لم یفر ابعثتہ الکتاب سے زیادہ قوی یا قوت میں اس کے درجہ کی ہے تو (ازروئے اصول محدثین) یہ دعویٰ صحت سے دور نہیں ہو گا لہذا انصاف پیش نظر رکھا جائے۔

۲۳- مالك عن ابن شهاب عن ابن اكيمة الليثي عن ابى هريرة ان رسول الله ﷺ اتصرف من صلوة جهر فيها بالقراءة فقال هل قرأ معي منكم احد انفا فقال رجل نعم انا يا رسول الله فقال رسول الله ﷺ اقول مالي اتازع القرآن فانتهي الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه رسول الله ﷺ بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ (۱)

(۱) یہ حدیث نسائی ج ۱ ص ۱۰۶ سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۳۰۰ مسند احمد ج ۲ ص ۱۰ سو فیروہ کتب حدیث میں بھی دیکھی جاسکتی ہے اس کے مرکزی راوی ابن ابیہمہ اللیثی مشہور ثقات تابعین میں ہیں ابن تیمیہ قدوسی ج ۲ ص ۱۳۵ میں لکھتے ہیں کہ ابو حاتم البستی کے جہول میں سے روایت کرنے والوں میں امام زہری کے علاوہ خود ان کے پوتے عمر بن مسلم اور سعید بن ہلال ہیں نیز ایک چوتھے راوی ابو لحویرث بھی ہیں دیکھتے مستدرک ج ۳ ص ۲۸۳ اس لئے حافظ عبدالحق بن مبارک پوری کا اباکارا حسن ص ۱۵۵ میں انہیں مجہول کہا اصول محدثین سے صریح انحراف ہے چنانچہ اپنی اس غلطی کا تدارک تحت الاحادیث ج ۲ ص ۲۵۴ میں بایں الفاظ کیا ہے کہ ابن ابیہمہ ثقہ اور موثق تابعین میں سے ہیں فالحمد لله علی ذالک۔

پھر امام بخاری امام نووی امام بیہقی وغیرہ بزرگوں کی آواز میں آواز ملا کر مولا امام مبارک پوری صاحب لکھتے ہیں انتھی الناس عن القراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ کی زیادتی حضرت ابوہریرہ کی بیان کردہ نہیں ہے بلکہ یہ امام زہری کا پنا قول ہے کیونکہ امام لیث بن سعد اور ابن جریر کا اپنی روایت میں اس زیادتی کو بیان نہیں کرتے نیز امام ہوزائی بصرہ امام زہری سے نقل کرتے ہیں کہ قال الزهري فاعتط الناس فلم يكموا بقراؤن (جزء القراءة ص ۲۳) لیکن ان کا براہ کایہ نقد بھی اصول محدثین سے چشم پوشی کا نتیجہ ہے کیونکہ خود امام بیہقی لکھتے ہیں کہ جو جملہ حدیث سر فروع کے ساتھ بیان ہو وہ سر فروع ہی ہو گا ایہ کہ اس کے مدرج ہونے پر قاطع دلیل قائم ہو (تکمیل الخیر ص ۹۳۶) نیز حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کمزور سند اور احتمال محض سے اور ان ثابت نہیں ہو تا فتح الباری ج ۲ ص ۳۲۵۔

اور اس جملہ کے مدرج ہونے کی کوئی قوی عقلی و نقلی دلیل نہ ہو دیکھیں ہے بعد اس کے برعکس امام ابو داؤد بروایت ابن عباسی مروح عن معمر عن الزهري عن ابن شهاب قال ابو هريرة فانتھی الناس من ابو داؤد ج ۱ ص ۳۰۰ جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ خود ابوہریرہ کا بیان کردہ ہے نہ کہ امام زہری کا مدرج ہے اور محدثین کا یہ مسلمہ فیصلہ ہے کہ عمر اثبت اناس فی الزہری ہیں اس لئے امام لیث اور ابن جریر کا اس جملہ کو نقل نہ کرنا اس کے مدرج ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا رہا مسئلہ امام ابراہیمی کی روایت کا تو یہی ہے کہ امام اوزائی محدث ہے اور فقیر امام بن مبارک پوری جرح و تعدیل اس کی مستحق رہتے ہیں کہ ان کی امام رہائی سے قمار و قس شیعہ و غدار ہیں اس کے صحیح روایت جو اثبت اناس فی الزہری ہیں کو چھوڑ کر امام اوزائی کی روایت یا عمر قول کی جاسکتی ہے یہ عند فقہاء محدثین کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ صحیح و ضعیف میں تعارض ہو تو صحیح (بقیہ اگلے صفحہ پر)

۱) مؤطا ملک، ص ۲۹، ورواہ الترمذی وقال هذا حدیث حسن. وقال الحافظ المصلطانی قال الترمذی هذا حدیث حسن فی اکثر السح وبعضها صحیح وقال الحافظ ابو علی طوسی فی کتاب الاحکام من تالیفه هذا حدیث حسن - وصححه ابوبکر الخطیب فی کتابه المدرج "الاعلام" ص ۴.

ص ۸۲، صححه ابوالوحدان الرازی و اس کثیر تفسیر القرآن اس کسر ح ۱۶ ص ۲۸۷

ترجمہ: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک جہری نماز سے فارغ ہوئے تو دریافت فرمایا کیا ابھی تم میں سے کسی نے میرے پیچھے قرأت کی ہے ایک صاحب بولے جی ہاں میں نے یا رسول اللہ ابو ہریرہ کہتے ہیں (یہ سن کر) رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ابھی تو میں جی میں کہ رہا تھا میرے ساتھ قرأت قرآن میں منازعت کیوں ہو رہی ہے (آپ کے اس ارشاد کے بعد) جن

(بقیہ گذشتہ صفحہ کا) مقبول اور ضعیف مروود ہوں اس لئے ان بزرگوں کی جلیات شاں پر ایسا سہم اصول کو قربان نہیں کیا جاسکتا، مزید تحقیق و تفصیل کے لیے مسند احمد مع عیق احمد شامی، ج ۱۲ ص ۲۵۸-۲۸۵ دیکھئے شیخ احمد شاہ نے اس حدیث میں بڑی محققانہ اصولی بحث کی ہے۔

علاوہ ازیں امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں اگر بالفرض فاتحی الناس جملہ کو امام زہری کا مدرج تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ اس بات کی نہایت وزنی دلیل ہے کہ امام کے پیچھے قرأت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ امام زہری اپنے عہد میں حدیث و سنت کے زبردست عالم تھے اگر امام کے پیچھے قرأت کرنا ضروری ہوتا تو یہ مسئلہ امام زہری سے کیسے مخفی رہ سکتا تھا؟

جب امام زہری یہ فرماتے ہیں کہ جہری نمازوں میں لوگوں نے قرأت ترک کر دی تھی تو یہ اس بات کی روشن اور معقول دلیل ہے کہ حضرات صحابہ اور تابعین امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے، اسی پر امام زہری نے انہیں عامل اور کاربند پایا۔ فتاویٰ، ج ۲، ص ۱۳۵۔

پھر فاتحی الناس کا یہ جملہ جسے یہ اکابر امام زہری کا مدرج ٹھہراتے ہیں بالفرض سرے سے اس روایت میں نہ ہو اور روایت "مالی انازع القرآن" پر ختم ہو جائے (جیسا کہ امام لیث اور ابن جریج کی روایت یہیں پر ختم ہو جاتی ہے) جب بھی یہ حدیث جمہور کی دلیل ہوگی کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے سارے مقدیوں میں سے صرف ایک شخص نے قرأت کی اور اس کو بھی آپ نے برداشت نہیں فرمایا نماز سے فارغ ہوتے ہی فوراً اس کے بارے میں پوچھا اور اس شخص سے اقرار کے بعد "مالی انازع القرآن" کے جملہ سے اس کی قرأت پر اپنی ناگواری کا اظہار فرمایا کیا اس تنبیہ کے بعد بھی حضرات صحابہ کے بارے میں یہ سوچا جاسکتا ہے کہ وہ باقاعدہ امام کے پیچھے قرأت کرتے رہے "قد بر"۔

جہری نمازوں میں ترک قرأت خلف الامام پر حدیث سابق کی طرح صریح دلیل ہے۔

۲۵- عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ ما کان من صلوٰۃ یجہر فیہا الامام بالقراءۃ فلیس لاحد ان یقرأ معہ (۱) (کتاب القراءة للبیہقی، ص ۹۹ و ص ۱۲۲ طبع اشرف پریس)

ترجمہ: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جن نمازوں میں امام جہراً قرأت کرتا ہے تو کسی کو حق نہیں کہ وہ امام کیساتھ قرأت کرے۔

۲۶- عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ کل صلاۃ لا یقرأ فیہا بام الکتاب فہی فساد الاصلۃ خلف الامام (۲) (کتاب القراءة للبیہقی طبع دعوی، ص ۱۷۱)

ترجمہ: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ آنحضرت ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا

(۱) اس حدیث کے جملہ راوی ثقہ ہیں اور یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے مقتدی کو قرأت کی بالکل گنجائش نہیں ہے "فلیس لاحد ان یقرأ معہ" کو "فلیس لاحد ان یقرأ معہ غیر سورۃ الفاتحہ" قرار دیتا یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان مطلق کو بلا دلیل متبذ کرنا مذہبی جنبہ دہری اور محکم محض ہے جس کا دلائل کی دنیا میں کوئی مضہد نہیں۔

اسی طرح امام بیہقی کا اس حدیث کو منکر کہنا بھی بے جا ہے کیوں کہ محدثین کی اصطلاح میں کثیر الغلط والغلط کی روایت یا ضعیف کی ثقہ راویوں کے مخالف روایت منکر کہا جاتی ہے۔ جبکہ اس حدیث کے جملہ راوی ثقہ ہیں۔ اس لیے بقول مولانا مہدی کدوری امام بیہقی اگرچہ مشہور محدث ہیں مگر ان کا کوئی قول بلا دلیل مستحکم نہیں ہو سکتا (تحقیق الکلام، ج ۲، ص ۳۲)

تہذا یہ حدیث بلا غبد مقبول وائق استدال ہے۔ بچہ دروز بردستی سے اسے رد نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) اس حدیث کے جملہ راوی ابتدائے سند سے صحابہ و سوا حضرت ابو ہریرہ تک سب کے سب ثقہ اور قاضی حجت ہیں اس موقع پر یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ سند کے آخری راوی عبد اللہ بن اسحاق جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں یہ "المدنی" ہیں "ہوا سلی" نہیں ہیں اور عبد اللہ بن اسحاق المدنی صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہیں امام بیہقی کو وہیم ہو گیا ہے کہ انہوں نے المدنی کو عبد اللہ بن اسحاق ہوا سلی سمجھ لیا اور اسی بنیاد پر ان کے بارے میں امام بیہقی بن مہین اور امام احمد بن حنبل نقل کر دی، یکے فصل الخطاب تالیف محدث عصر علامہ انور شاہ کشمیری، ص ۸۰ الحاصل مذکور حدیث جیدۃ ۱۱۷۱ ہے اور ترک قرأت خلف الامام پر علی الاطلاق صریح ہے۔

ہر وہ نماز جس میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ ناقص ہے سوائے اس نماز کے جو امام کی اقتداء میں پڑھی جائے۔

تشریح: اس حدیث میں ”ام الكتاب“ اور ”خلف الامام“ کی قید بطور خاص ملحوظ رہے کہ آپ نے تمام نمازوں میں سورۃ فاتحہ کی قرأت ضروری قرار دی ہے مگر مقتدی کے لیے اس کی قرأت کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ علاوہ ازیں امام بیہقی وغیرہ نے جہاں قرأت سے ”ما زاد علی الفاتحہ“ مراد لے کر مقتدی کے لیے سورۃ فاتحہ پڑھنے کی گنجائش پیدا کرنے کی کوشش کی تھی اس روایت نے اس تاویل کے دروازہ کو بھی بند کر دیا ہے۔

۲۷- عن الحسن عن ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ انه انتہی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ارفع فروع قبل ان یصل الی الصف فقال زادک اللہ حرصاً ولا تعد (بخاری، ج ۱، ص ۹۰) ترجمہ: حسن بصری حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ (نماز میں) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس حال میں پہنچے کہ آپ رکوع میں تھے۔ چنانچہ ابو بکر صف میں ملنے سے پہلے رکوع میں چلے گئے (اور دیرے دیرے چل کر صف میں مل گئے) تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ تجھے کار خیر کا مزید حریص بنائے اور آئندہ ایسا نہ کرنا۔

تشریح: ظاہر ہے کہ صحابی رسول صلی اللہ علیہ وسلم ابو بکر رضی اللہ عنہ بغیر سورۃ فاتحہ پڑھے رکوع میں شامل ہو گئے تھے پھر بھی ان کی رکعت، اور نماز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحیح اور مکمل قرار دیا اسی بناء پر اس نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ معلوم ہوا کہ مقتدی پر سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب و فرض نہیں ورنہ ان کی یہ نماز کیسے صحیح ہوتی۔

نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے رکوع میں جانے کو نظر کراہت نہیں دیکھا جیسا کہ بعض غیر مقلد علماء اسے باور کرانے کے درپے ہیں بلکہ صف میں پہنچنے سے پہلے نماز شروع کرنے اور پھر چل کر صف سے ملنے کو ناپسند فرمایا۔ لاعتد، کو بعض محدثین لا تغنوا، پڑھتے ہیں یعنی نماز کے لیے دوڑ

کرنہ آؤ بلکہ اطمینان و وقار سے چلو، اور بعض لا تعدّ پڑھتے ہیں یعنی پھر دوبارہ تنہا صف کے پیچھے نماز شروع کرنے کی حرکت نہ کرنا۔ امام علماء نے اسی کو مانع کہا ہے، اور بعض حضرات لا تعدّ پڑھتے ہیں یعنی تمہاری نماز بالکل درست ہے اس کا اعادہ نہ کرو۔ (حاشیہ مشکوٰۃ، ص ۱۹)

تنبیہ: جمہور فقہاء اسلام اور ائمہ اربعہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ مدرک رکوع یعنی رکوع پا جانے والا اثر عار کعت پا جاتا ہے شروع حدیث اور کتب فقہ میں تفصیل دیکھی جاسکتی ہے اس لیے بعض علمائے غیر مقلدین کا یہ کہنا کہ رکوع پانے سے رکعت نہیں ملے گی کیوں کہ اس صورت میں سورۃ فاتحہ کی قرأت چھوٹ گئی۔ قابل التفات نہیں۔

۲۸- عن ابی صالح السمان عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال اذا قال الامام (غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) فقولوا آمین یغفر لہ ما تقدم من ذنبہ (الموطأ امام مالک، ص: ۳۰ والحلیث أخرجه البخاری عن عبد اللہ بن مسلمۃ عن مالک بہ انظر الزرقانی علی الموطأ، ج: ۱، ص: ۱۸۱)

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا جب امام "غیر المغضوب علیہم ولا الضالین" کہے تو تم لوگ آمین کہو کیوں کہ جس کا قول فرشتوں کے قول کے موافق ہو گیا اس کے سارے گزشتہ گناہ بخش دئے جاتے ہیں۔

۲۹- عن ابی ہریرۃ ان النبی ﷺ قال اذا قال الامام (غیر المغضوب علیہم ولا الضالین) فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین وان الامام يقول آمین فمن وافق تامينه تامين الملائکۃ غفر له ما تقدم من ذنبه.

(رد المحتار، ج ۴، ص ۲۳۳، والتمیازی، ج ۴، ص ۱۰۷، والدارمی، ج ۱، ص ۲۲۸، کہ الامام بخاری نے

شیراز میں قالہ ص ۵۷، ج ۴، ص ۶۰)

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا جب

امام (غیر المعصوب علیہم ولا الصالین) کہے تو تم آمین کہو فرشتے بھی آمین کہتے ہیں اور امام بھی آمین کہتا ہے تو جس کی آمین فرشتوں کی آمین کے موافق ہوگئی اس کے گزشتہ گناہ معاف کر دئے جاتے ہیں۔

تشریح: یہ حدیث بھی یہی بتا رہی ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی سورہ فاتحہ وغیرہ کی قرأت نہیں کریں گے اس لیے کہ اگر امام کی اقتداء میں ہوتے ہوئے بھی ان کے ذمہ قرأت ہوتی تو نبی کریم ﷺ یہ نہ فرماتے کہ جب امام (غیر المعصوب علیہم ولا الصالین) کہے تو تم آمین کہو بلکہ یہ فرماتے کہ جب تم سورہ فاتحہ پڑھ چکو تو آمین کہو۔ چنانچہ الامام الحافظ ابو عمر ابن عبدالبر لکھتے ہیں۔

”وفی هذا الحديث دلالة على ان المأموم لا يقرأ خلف الامام اذا جهر لا بام القرآن ولا بغيرها، لان القراءة بهالو كانت عليهم لا مرهم اذا فرغوا من فاتحة الكتاب ان يؤمن كل واحد منهم بعد فراغه من قرآته: لان السنة فيمن قرأ امام القرآن ان يؤمن عند فراغه، ومعلوم ان المأمومين اذا اشتعلوا بالقراءة خلف الامام لم يكادوا يسمعون فراغه من قراءة فاتحة الكتاب، فكيف يؤمرون بالتأمين عند قول الامام (ولا الصالین) ويومرون بالاشتعال عن استماع ذلك هذا ما لا يصح“ (النہدج ۲۲ ص ۱۷)

اس حدیث میں یہ دلیل ہے کہ امام کے پیچھے جبکہ امام جہری قرأت کرے مقتدی نہ سورہ فاتحہ کی قرأت کریں نہ کسی اور سورہ کی کیونکہ اگر ان پر سورہ فاتحہ کی قرأت ضروری ہوتی تو انہیں یہ حکم ہوتا کہ جب سورہ فاتحہ پڑھ کر فارغ ہو جائیں تو ان میں سے ہر شخص آمین کہے اس لئے کہ شرعی طریقہ یہی ہے کہ سورہ فاتحہ پڑھنے کے بعد ہر شخص آمین کہتا ہے۔

اور یہ ظاہر ہے کہ مقتدی جب امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے میں مشغول رہیں گے تو وہ امام کے قرأت فاتحہ سے فارغ ہونے کو اچھی طرح سن نہ سکیں

گے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انہیں امام کے (والا التالین) شب کے وقت آمین کہنے کا حکم دیا جائے اور ساتھ ہی اس کی قرأت کی طرف سے عدم توجہ کا بھی حکم دیا جائے (ان دونوں باتوں میں تضاد ظاہر ہے اس لیے یہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

۳۰- عن ابن عباس قال لما مرض رسول الله ﷺ مرضه الذي مات فيه كان في بيت عائشة فقال ادعوا لي عليا قالت عائشة ندعوك ابا بكر قال ادعوه قالت حفصة ندعوك عمر قال ادعوه قالت ام الفضل يا رسول الله ندعوك العباس قال نعم فلما اجتمعوا رفع رسول الله ﷺ رأسه فظفر فسكت فقال عمر قوموا عن رسول ﷺ ثم جاء بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت عائشة يا رسول الله ان ابا بكر رجل رقيقه حصر ومتى لا يراك ييكي والناس يكون فلو امرت عمر يصل بالناس، فخرج ابو بكر فصلى بالناس فوجد رسول الله ﷺ من نفسه حفة فخرج . . . بين رجلين ورحلاه تخطان في الارض فلما راه الناس سبحوا بابي بكر فذهب ليتأخر فاقام الى النبي ﷺ اي مكانك، فجاء رسول الله ﷺ فجلس عن يمينه وقام ابو بكر وكان ابو بكر ياتم بالنبي ﷺ والناس ياتمون بابي بكر، قال ابن عباس واخذ رسول الله ﷺ من القراءة من حيث كان بلغ ابو بكر، الحديث (اس ماحة، ص ۸۸ ومسند احمد، ح ۱، ص ۲۳۲، وطحاوی، ح ۱، ص ۲۷۶) وقال الحافظ ابن حجر اسد احمد ولبير ماحه قوى فتح الباری، ح ۵، ص ۶۲۹. وقال فی موضع آخر واسباه حسن فتح الباری، ح ۲، ص ۱۳۸، وقال الحافظ ابن عبد البر فهذا حديث صحيح عن ابن عباس التمهيد، ج ۲، ص ۲۲۲

ترجمہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جب آپ مرض وفات میں مبتلا ہوئے تو آپ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں تھے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا علی رضی اللہ عنہ کو بلاؤ، حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ کو بلاؤ۔ آپ نے فرمایا بلاؤ، ام المومنین حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا بھی بلا لیں، آپ ﷺ نے فرمایا

بالو، حضرت افضل نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ عباس کو بھی بلا لیں آپ ﷺ نے فرمایا ہاں۔ جب یہ سب حضرات آئے تو آپ نے سر مبارک اٹھا کر دیکھا اور خاموش رہے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا (اس وقت) آپ کے پاس سے اٹھ جاؤ، اس کے بعد حضرت بلالؓ نے آکر آپ کو نماز کی اطلاع دی، آپ نے فرمایا ابو بکرؓ سے کہو وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں، (یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ابو بکر نہایت رقیق القلب اور نرم دل ہیں جب آپ کو نماز میں نہیں دیکھیں گے تو رونے لگیں گے اور لوگ بھی رو پڑیں گے اگر حضرت عمر کو نماز پڑھانے کا حکم فرمائیں تو بہتر ہے۔ لیکن (آنحضرت ﷺ کے حکم پر) حضرت ابو بکر آئے اور لوگوں کو نماز پڑھانے لگے۔ اور رسول اللہ ﷺ نے اپنے اندر کچھ افاقہ اور مرض میں خفت محسوس کی تو آپ دو آدمیوں کے سہارے (حجرہ شریفہ) سے بائیں حال نکلے کہ آپ کے پائے مبارک زمین سے کھٹ رہے تھے۔ جب لوگوں نے آپ کو دیکھا تو (حضرت ابو بکرؓ کو متنبہ کرنے کی غرض سے) سبحان اللہ کہا حضرت ابو بکر پیچھے ہٹنے لگے تو آپ نے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرے رہو، آنحضرت ﷺ (حضرت ابو بکرؓ کے پاس) پہنچے اور ان کے دائیں جانب بیٹھ گئے۔ حضرت ابو بکر کھڑے آپ کی اقتداء کر رہے تھے (اور بحیثیت مکتبہ کے) لوگ حضرت ابو بکر کی اقتداء کرنے لگے۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں ”فاخذ رسول اللہ ﷺ من القراءة من حيث كان بلغ ابو بکر یعنی رسول اللہ ﷺ نے قرأت اسی جگہ سے شروع فرمائی جہاں تک حضرت ابو بکرؓ پہنچے تھے۔ اور ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

فاستفتح رسول اللہ ﷺ من حيث انتهى ابو بکر من القراءة .

(اتمیدہ، ج ۲۲، ص ۳۲۲)

حدیث مذکور سے ظاہر ہے کہ آں حضرت ﷺ کے تشریف لانے سے پہلے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی امامت میں نماز شروع ہو چکی تھی۔ چوں کہ آپ مرثیہ تھے اور شدت نقاہت کی بناء پر دو آدمیوں کے سہارے اس حال

میں آئے کہ پائے مبارک زمین پر گھسٹ رہے تھے۔ اس لیے ظاہر یہی ہے کہ آپ ﷺ کی تشریف آوری سے پہلے ہی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سورہ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہو چکے ہوں گے اور اس بات میں تو قطعاً شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ سورہ فاتحہ اُر مکمل نہیں تو اس کا اکثر حصہ نبی کریم ﷺ کے تشریف لانے سے پہلے پڑھا جا چکا تھا۔ اور آپ ﷺ نے قرأت اسی حصہ سے شروع کی جہاں تک حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پڑھ چکے تھے۔ اس لیے لازمی طور پر آپ نے اس نماز میں پوری فاتحہ یا اس کا اکثر نہیں پڑھا۔ حضرت امام شافعیؒ اور شیخ الاسلام حافظ ابن حجرؒ نے تصریح کی ہے کہ مرض وفات کے دوران آپ نے صرف یہی ایک نماز جماعت سے ادا فرمائی تھی (کتاب الامم ج ۲، ص ۸۸ و فتح البہدی، ج ۲، ص ۱۳۵) اس لحاظ سے آپ کے اس آخری عمل سے بھی یہی آشکارا ہے کہ مقتدی پر سورہ فاتحہ ضروری نہیں۔ اور امام بخاریؒ نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ یہ ظہر کی نماز تھی جس سے معلوم ہوا کہ سری نمازوں میں امام کے پیچھے ترک قرأت: صرف یہ کہ سنت رسول ﷺ ہے بلکہ یہی آپ کا آخری عمل ہے۔

الغرض حضرت موسیٰ اشعری، حضرت ابو ہریرہ، حضرت انس بن مالک، حضرت عمران بن حصین، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت عبد اللہ بن بحینہ، حضرت ابو بکرہ، اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول یہ تین احادیث جو اصول محدثین کے اعتبار سے صحیح و جید الاسناد ہیں۔ اور ان میں سے اکثر کی ائمہ حدیث نے صحیح و حسین کی ہے صاف بتا رہی ہیں کہ امام کے پیچھے مقتدی پر سورہ فاتحہ وغیرہ کا پڑھنا ضروری نہیں بلکہ نہ پڑھنا ہی اولیٰ و احوط ہے۔ اس سے ایک حقیقت پسند اور منصف مزاج بخوبی اندازہ لگا سکتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے والے بے دلیل نہیں ہیں جیسا کہ علماء غیر مقلدین پروپیگنڈہ کرتے پھرتے ہیں۔ آئندہ صفحات میں آثار صحابہ ملاحظہ کیجئے۔

آثار صحابہ (رضی اللہ عنہم)

اللہ تعالیٰ نے جس دین کو ختمی مرتبت ﷺ پر مکمل فرمایا اسکی تاریخ اصحاب رسول سے شروع ہوتی ہے۔ خاتم الانبیاء کے یہی خاصان خاص کاروان اسلام کے پیشرو ہیں جن کی قیادت و رہنمائی میں قافلہ امت آگے پڑھا ہے۔ یہی وہ قدسی صفات جماعت ہے جسے خدائے حکیم و قدیر نے اخلاق فاضلہ کی جلا بخشی تھی جنہیں کفر و گناہ اور حکم عدولی و نافرمانی سے نفرت از حکم شریعت نہیں بلکہ از راہ طبیعت حاصل تھی دربار نبوت سے وابستہ یہی معزز و منتخب شخصیتیں وحی الہی کی اولین مخاطب اور رسول خدا ﷺ سے براہ راست تربیت یافتہ ہیں اس لیے دینی احکام و مسائل میں کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کے بعد جن کی طرف نگاہیں اٹھ سکتی ہیں وہ صحابہ کرام ہی ہو سکتے ہیں پھر تابعین کی خیر و صلاح سے معمور جماعت ہے کیوں کہ یہی وہ مبارک لوگ ہیں جو خیر القرون کی صاف و شفاف ایمان پرور فضاؤں میں پروان چڑھے ہیں اور انہیں کے علم و عرفان کے چشموں سے دنیا کو علم و ایمان کی تازگی نصیب ہوئی ہے۔

صحابہ کرام! شرف صحبت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی بناء پر سب کے سب عادل، ثقہ، خدا پرست، راست باز اور سیرت و کردار کی پاکیزگی میں اعلیٰ مقام پر فائز، اور آسمان رشد و ہدایت کے چمکتے ستارے تھے۔ پھر بھی تدبر قرآن اور فہم حدیث میں سب یکساں نہیں تھے بلکہ اس لحاظ سے ان کے درجات و مراتب میں تفاوت تھا۔ چنانچہ تابعی کبیر امام مسروق بیان کرتے ہیں میں نے صحابہ کرام سے اکتساب فیض کیا تو میں نے دیکھا سب کا علم ان چھ بزرگوں تک لوٹتا ہے۔ حضرت عمر فاروق، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت عبداللہ بن

مسعود، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابوالدرداء اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پھر ان بزرگوں سے اکتساب فیض پر معلوم ہوا کہ ان سب حضرات کا علم حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ پر منتہی ہو جاتا ہے۔ (طبقات ابن سعد ج ۴ ص ۲۵)

اور ایک دوسرے مشہور تابعی امام شعبی فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ میں دینی احکام و مسائل میں فیصلہ کرنے والے چھ حضرات تھے تین مدینہ منورہ میں جن کے اسماء یہ ہیں، حضرت عمر، حضرت ابی بن کعب، حضرت زید بن ثابت، اور تین کوفہ میں، حضرت علی، حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ (مسند رک حاکم ج ۴ ص ۳۶۵)

مولانا عبدالرحمن مبارکپوری نے بھی تحفۃ الاحوذ میں حضرات صحابہ کو ترویج علم وفقہ کے اعتبار سے تین طبقات میں تقسیم کیا ہے تیسرے طبقہ جس سے احکام شریعت کی کثرت سے اشاعت ہوئی ان میں حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عائشہ صدیقہ، زید بن ثابت، حضرت عبد اللہ بن عباس اور حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بطور خاص قابل ذکر ہیں۔ (ج ۱ ص ۱۱)

آپ آئندہ سطور میں دیکھیں گے کہ ان میں بیشتر وہ حضرات ہیں جو قرأت خلف الامام کے قائل نہیں تھے، اس مختصر ضروری تمہید کے بعد حضرات صحابہ تابعین اور تبع تابعین کے کچھ آثار و اقوال پیش کئے جا رہے ہیں۔

آثار حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ

۱- عن یسیر بن حابر قال صلی ابن مسعود فسمعنا ما یقرأون مع الامام فلما انصرف قال اما انکم ان تفهموا اما انکم ان تعقلوا وادا قرئ القرآن فاستمعوا له وایستوا کما امرکم اللہ (جامع البیان لاس حریر الطبری، ج ۶ ص ۲۱۶ و تفسیر اس کثیر، ج ۲ ص ۲۶۸ و الدر المنثور للبطونی، ج ۳ ص ۶۳۵ و زاد سنہ الی عبدس حمید و ابن ابی حاتم و ابی النبیح)

ترجمہ یسیر بن جابر روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ نے نماز پڑھی تو کچھ لوگوں کو امام کے ساتھ قرأت کرتے سنا، جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا کیا ابھی وقت نہیں آیا کہ تم لوگ فہم و عقل سے کام لو، جب قرآن کی قرأت کی جائے تو تم اس کی طرف دھیان دو اور چپ رہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے۔

۲- عن ابی وائل ان رجلا سأل ابن مسعود عن القراءة خلف الامام فقال: انصت للقرآن فان في الصلوة شغلا وسكفك الامام “ (مصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص ۱۳۸ و مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۳۷۶ و موطأ امام محمد، ص ۹۶ و السلس الکبری، ج ۲، ص ۱۶۰ و فذل الہینمی و حالہ مؤثوق مجمع الرواقد، ج ۲، ص ۱۱۰)

ترجمہ ابو وائل کہتے ہیں کہ ایک شخص نے امام کے پیچھے قرأت کرنے کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا قرأت کے وقت خاموش رہ کیوں کہ امام نماز میں قرأت میں مشغول ہے اور تمہیں امام کی قرأت کافی ہے۔

۳- عن علقمة بن قیس ان عبد اللہ بن مسعود کان لا یقر أحلف الامام فیما یحہر فیہ و فیما یخافت فیہ فی الاولین و لا فی الاخرین “ الحدیث (الموطأ، امام محمد، ص ۹۶) ” ذکرناہ للمتاہة فتدبر و لا تنکس من العذلیں “ ترجمہ طاہر بن قیس بیان کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن مسعود امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے نہ جہر میں نماز میں نہ نہر میں نماز میں نہ نہر میں رکعتوں میں۔

۴- عن علقمة عن عبد اللہ بن مسعود قال لا ان اعص علی حمیر العضا احب الی من ان اقرا حلف الامام ” (کتاب صرہ سبہ، ص ۱۵۵) ترجمہ طاہر بن قیس حضرت عبداللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا ہے جہاں

کتاب : تاریخ و پسند کشمیر و تہذیب و آداب

٥- عن عثمان بن عيسى عن مسعود قال: لبث الذي يقرأ على الامام

ملی فتوہ تریا "از رو الصدوق ج ۱ ص ۱۵۰ و مشی عبدالرزاق ج ۲

ص ١٣٨ و آثار السج ٨٩ و زاد حس

ترجمہ: ماحترم حضرت عبداللہ بن عباسؓ کہ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا
 کاش کہ امام کے پیچھے قوت کرنے والے کے منہ میں مٹی بھری ہوئی ہو۔

آثار حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ

۱- مالک عن نافع ان عبد الله بن عمر كان اذا سئل هل يقرأ احد

خلف الامام قال اذا صلى احدكم خلف الامام فحسبه قراءة الامام

وإذا صلى وحده فليقرأ، قال : وكان عبدالله بن عمر لا يقرأ خلف

الامام (١) ، موطأ مالك ، ص ٦٨ واصله من اصح الاسانيد عند البحارى

ترجمہ امام مالک بواسطہ مایع روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما

ت: جب پوچھا جاتا کہ کیا کوئی امام کے پیچھے قرائت کر سکتا ہے؟ تو آپ

فماتہ۔ تم میں سے کوئی جب امام کے پیچھے نماز پڑھے تو اسے امام کی قرأت

کافی ہے اور جب تین نماز ادا کرے تو خود قرأت کرے۔ اور نافع کہتے ہیں کہ

(۱) اسی سند سے رفیع الدین کی حدیث مروی ہے اس لیے اس کی سند پر کلام چونکہ خلاف مصلحت تھا اس لیے اس صحیح

روایت کو برقم دولہاں غیر مستحکم ثابت کرنے میں محدث نبیر مولا نا حافظ عبد الرحمن مبارکپوری نے ایک قاعدہ ایجاد فرمایا۔

پناہ بخار امن میں ۱۶۵ پر نظر آتے ہیں۔ یہی امر کا یہ اثر حضرت عمر کے اس اثر سے جو دارقطنی، ج ۱ ص ۱۲۰

و غیرہ میں ہے معارش ہے اور حضرت عمر اپنے بیٹے عبداللہ سے سنت کے زیادہ بڑے عالم تھے اس لیے حضرت عمر

کے اثر کے مقابلہ میں ابن عمر کا اثر مرجوح ہوگا۔

بین نذر خودی اسی کتاب اباہر اکمل، ص ۲۲۳ پر لکھتے ہیں کہ حضرت عمر کا اپنے بیٹے عبداللہ بن عمر سے مجرد اعلم

۳۔ (سنت کوریہ) وہ جانتا ہے کہ مقتضی نہیں ہے کہ حضرت عمر کے اثر کو ابن عمر کے اثر پر ترجیح دی جائے، ہم اس

نہایت ہی سہولتوں کے ساتھ ہو سکتے ہیں کہ جو چاہتا ہے اس کا حق حاصل کرے۔

حضرت عبداللہ بن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

۷- احبرنا عبید اللہ بن عمر بن حفص عن نافع عن ابن عمر قال من صلی خلف الامام کفته قرآنہ (موطا محمد، ۹۷ و اسنادہ حید) ترجمہ امام محمد عبید اللہ بن عمر بن حفص بن نافع بن عمر بن الخطاب کے واسطے نافع سے نقل کرتے ہیں کہ نافع نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا جو شخص امام کے پیچھے نماز ادا کرے اسے امام کی قرأت کافی ہے۔

۸- عن انس بن سیریں قال سألت ابن عمر اقرا مع الامام فقال انک لصحکم البطر (تکفیلک ۱۱) قرأۃ الامام (مصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص ۱۴۰ و کتاب الفراء للبیہقی ۱۵۷ و الجوہر النبی مع المسلس الکبریٰ، ج ۲، ص ۱۶۳ و سندہ صحیح)

ترجمہ (امام محمد بن سیرین کے بھائی) انس بن سیرین سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کیا امام کے پیچھے میں قرأت کر سکتا ہوں؟ تو حضرت ابن عمر نے فرمایا تم تو مونے پیٹ کے ہو (یعنی بیوقوف ہو) تمہیں امام کی قرأت کافی ہے۔

۹- عن زید بن اسلم عن ابن عمر کان یبھی عن القراءۃ حلف الامام (مصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص ۱۴۰ و سندہ صحیح)

ترجمہ زید بن اسلم حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ ابن عمر امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے۔

۱۰- عن القاسم بن محمد قال کان ابن عمر لا یقرأ حلف الامام جہراً ولم یجہر، الحدیث (کتاب الفراء للبیہقی، ص ۱۸۴ و قال امرئہ سفیان النوری فی جامعہ ورحلہ رجال الجماعۃ)

ترجمہ قاسم بن محمد بیان کرتے ہیں کہ عبداللہ بن عمر امام کے پیچھے قرأت نہیں

کرتے تھے خواہ امام بلند آواز سے قرأت کرے یا آہستہ قرأت کرے۔

۱۱- عن ابن ذکوان عن زید بن ثابت و ابن عمر کا نالا یقرآن

خلف الامام“ (مصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص ۱۴۰، لدکوان ثلاثة ابناء، سهل وصالح وعباد وکلهم ثقة قالہ ابن معین، فاسادہ صحیح)

۱۲- عن عبید اللہ بن مقسم انه سأل عبد اللہ بن عمر، وزید بن ثابت وجابر بن عبد اللہ فقالوا: لا یقرأ خلف الامام فی شی من الصلوات“ (معانی الآثار للطحاوی، ج ۱، ص ۱۵۰، وقال البیہقی فاسادہ صحیح آثار السنن، ج ۱، ص ۸۹)

ترجمہ: عبید اللہ بن مقسم روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے عبد اللہ بن عمر، زید بن ثابت اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے (امام کے پیچھے قرأت کے بارے میں پوچھا) تو تینوں حضرات نے فرمایا کسی بھی نماز میں امام کے پیچھے قرأت نہ کی جائے۔

آثار حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ

۱۳- عن عطاء بن یسار انه اخبرہ انه سأل زید بن ثابت عن القراءة مع الامام فقال لا قراءة مع الامام فی شی (صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۱۵ ومن نسائی، ص ۱۱۱، وطحاوی، ج ۱، ص ۱۲۴)

ترجمہ عطاء بن یسار کہتے ہیں کہ انہوں نے حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے امام کے ساتھ قرأت کرنے کے بارے میں پوچھا، تو آپ نے فرمایا امام کے ساتھ کسی نماز میں قنوت نہیں ہے۔

تشریح نواب صدیق حسن خاں لکھتے ہیں ”وزید بن ثابت رضی اللہ عنہ گفتہ ”لا قراءة مع الامام فی شی“ رواہ مسلم وعن حابر رضی اللہ عنہ بمعناہ وهو قول علی رضی اللہ عنہ وابن مسعود رضی اللہ عنہ وکثیر من الصحابة“ (بدایت السائل، ص ۱۹۳)

زید بن ثابت نے فرمایا امام کے ساتھ بالکل قرأت نہیں کی جائیگی

حضرت جابر بھی یہی کہتے ہیں اور حضرت علیؓ عبد اللہ بن مسعود اور بہت سارے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا یہی قول ہے۔ ”کثیر من الصلابة“ کو بطور خاص پیش نظر رکھا جائے۔

۱۴- عن موسى عن زيد بن سعيد بن ثابت قال: من قرأ مع الامام فلا صلوة له (۱) (مصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص ۱۳۷ و کذا رواه ابن ابی شیبہ فی مصنفه عن وکیع عن عمر بن محمد عن موسى بن سعید و رواه الامام محمد فی الموطأ، ص ۱۰۲ و اسنادہ صحیح علی قاعدۃ الامام مسلم و الجمهور الذین یکفون فی اتصال السند بامکان اللفاء دون التصريح بالسمع حقیقہ)

ترجمہ: حضرت زید بن ثابتؓ کے پوتے موسیٰ بن سعید سے روایت ہے کہ ان کے دوا حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا جس نے امام کے پیچھے قرأت کی اس کی نماز (کامل) نہیں ہوئی۔

۱۵- عن عطاء بن يسار عن زيد بن ثابت قال: لا قراءة خلف الامام“ (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۳۷۶)

ترجمہ: عطاء بن یسار حضرت زید بن ثابت سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا امام کے پیچھے قرأت نہیں ہے۔

آثار حضرت جابر بن عبد اللہؓ

۱۶- عن ابی نعیم و هب بن کيسان انه سمع جابر بن عبد الله يقول: من صلى ركعة لم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الاوراء الامام (الموطأ، ص ۲۸ و اسنادہ صحیح و اخرجہ الترمذی، ح ۱، ص ۷۱ و قال

(۱) و معنی قوله فلا صلوة له ای لا صلوة له كاملة و ما قال الحافظ ابن عبد البر قول زید بن ثابت من قرأ خلف الامام فصلاته تامة بدل علی فساد ما روی عنه ای فی هذه الرواية قلت كلا فان معنی قوله فصلاته تامة ای صحیحة لا اعادة علی فاعلمها وهذا لا رمالی الکراهة فلا نعارض من قولیه والله اعلم (اعلاء السنن، ج ۴، ص ۸۸ تعلیق مع تغییر یسر

هذا حديث حسن صحيح واخرجه ابن ابى شيبه، ج ١، ص ٣٧٦ والطحاوى والبيهقى فى

السنن الكبرى، ج ١، ص ١٦٠ وقال هذا هو الصحيح عن جابر من قوله غير مرفوع
ترجمہ ابو نعیم وحب بن کیسان روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضرت جابر بن
عبد اللہ رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس نے نماز پڑھی اور اس میں سورۃ فاتحہ
نہیں پڑھی تو گویا اس نے نماز نہیں پڑھی مگر جب کہ وہ امام کے پیچھے ہو (یعنی
جب امام کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہے تو اب اس پر قرأت ضروری نہیں ہے۔

١٧- عن عبيد الله بن مقسم عن جابر قال: لا يقرأ خلف الامام

(مصنف ابن ابى شيبه، ج ١، ص ٣٧٦ وقال ابن الترمذى وهذا ايضا سند صحيح

موصول على شرط مسلم، الجوهر النقى على السنن الكبرى للبيهقى، ج ٢، ص ١٦١)

ترجمہ عبید اللہ بن مقسم حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت جابر
رضی اللہ عنہ نے فرمایا امام کے پیچھے قرأت نہ کی جائے۔

١٨- عن عبيد الله بن مقسم قال: سألت جابر بن عبد الله: اتقرأ خلف

الامام فى الظهر والعصر شيئا؟ فقال: لا. (مصنف عبد الرزق، ج ٢، ص ٣٢٠ سنن ترمذی)

ترجمہ عبید اللہ بن مقسم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے
پوچھا کیا ظہر و عصر میں امام کے پیچھے آپ کچھ پڑھتے ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا
نہیں، (ظہر و عصر کی قید بطور خاص ملحوظ رکھی جائے جس سے صاف معلوم ہو رہا
ہے کہ سری نمازوں میں بھی مقتدی قرأت نہیں کرے گا)

اثر حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ

١٩- عن ابى جمره قال: قلت لابن عباس، اقرأ والامام بين يدي؟

قال: لا. (طحاوى، ج ١، ص ١٢٩ والجوهر النقى على السنن الكبرى للبيهقى، ج ٢،

ص ١٧٠ وذكره العلامة السبوى وقال اسناده حسن آثار السنن، ج ١، ص ٨٩)

ترجمہ ابو جمرہ نصر بن عمران بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عباس

ﷺ سے کہ کیا امام کے پیچھے قرأت کر سکتا ہوں؟ تو حضرت عبد اللہ بن عباس نے فرمایا نہیں۔ یہ روایت بھی اپنے اطلاق سے جہری و سری سب نمازوں کو شامل ہوگی

اثر حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ

۲۰۔ عن كثير بن مرة عن ابي الرداء قال قام رجل فقال: يا رسول الله افى كل صلوة قرآن؟ قال نعم فقال رجل من القوم وجب هذا، فقال ابو الرداء يا كثير وانا الى جنبه لا ارى الامام اذا ام الا قد كفاهم“ (رواه الدارقطني، ج: ۱، ص: ۳۳۲) وقال ورواه زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح بهذا الاسناد وقال فيه فقال رسول الله ﷺ ما ارى الامام الا وقد كفاهم ووهم فيه والصواب انه من قول ابي الرداء كما قال ابن وهب، وايضا أخرجه مرفوعا وقال هذا عن رسول الله ﷺ خطأ انما وهو قول ابي الرداء، وايضا رواه الطبراني مرفوعا وحسنه الحافظ الهيثمي مجمع الزوائد، ج: ۱، ص: ۱۸۵)

ترجمہ: کثیر بن مرہ سے مروی ہے کہ حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے فرمایا ایک صاحب (آنحضرت ﷺ کی مجلس میں) کھڑے ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ کیا ہر نماز میں قرأت ہے؟ آپ نے فرمایا ہاں! تو حاضرین میں سے ایک صاحب بولے پھر تو قرأت واجب ہو گئی، حضرت ابو درداء کہتے ہیں کہ اے کثیر میں اس کے پہلوئیں میں تھا۔ (میں نے کہا) میرا خیال تو یہی ہے کہ امام جب قوم کی امامت کرتا ہے تو اس کی قرأت مقتدیوں کو کافی ہوتی ہے۔

اثر حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ

۲۱۔ عن ابي نجاد عن سعد قال: وددت ان الذي يقرأ خلف الامام

فی فیہ جمرة (۱) "مصنف اس ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۷۶ وروی الامام محمد عن بعض وللمعبدین ابی وفاص انه ذکر ان سعدا قال کذا، موطا، ص ۱۰۱) ترجمہ ابو نجاد بیان کرتے ہیں کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا میرا جی چاہتا ہے کہ جو امام کے پیچھے قرأت کر رہا ہے اس کے منہ میں انگارہ ہو (کیوں کہ وہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کے خلاف کام کر رہا ہے واللہ اعلم)

اثر خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم

۲۲- قال: (عبدالرزاق) واخبرنی موسیٰ بن عقبہ، ان رسول اللہ ﷺ وابوبکر وعمر وعثمان كانوا ينفون عن القراءة خلف الامام (مصنف عبدالرزاق ج ۲ ص ۱۳۹) - وهذا مرسل صحيح وموسى بن عقبه امام فى المغازى ثقة ثبت كثير الحديث، ومسمع عبدالرزاق عنه ممكن فان موسى قد توفى سنة احدى واربعين ومائة) و عبدالرزاق مولده سنة ست وعشرين ومائة كما فى التهذيب ۶ / ۳۱۴) ترجمہ: موسیٰ بن عقبہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ، ابو بکر صدیق، عمر فاروق اور عثمان غنی رضی اللہ عنہم امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے۔

آثار حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ

۲۳- عن نافع و انس بن سيرين قالا: قال عمر بن الخطاب : تكفيك قراءة الامام - (مصنف اس ابی شیبہ ج ۱ ص ۳۷۶ وسندہ مقطع ولا يصر عندما اذا كان الراوى ثقة)

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۳۷۶، مطبوعہ دار الفکر، بیروت ۱۳۹۹ھ سے نسخہ میں ابی نجاد بکسر اللام والکھم سے جب کہ امام حنفی نے مد القاری، ج ۳ ص ۶۷ میں ابو بکر بکسر الیاء لمد حد قد تخفیف الجیم ضبط کیا ہے، ترمذی ج ۱ ص ۱۱۱، ابن کثیر، ج ۱ ص ۳۳۷ میں بھی ہیں رجال اسنادہ ثقات،

ترجمہ: تافع اور انس بن سیرین روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تجھے (مقتدی) امام کی قرأت کافی ہے۔

۲۴- عن محمد بن عجلان ان عمر بن الخطاب قال: ليت في فم الذي يقرأ خلف الامام حجراً (موطأ امام محمد، ص: ۱۰۲ وسندہ صحیح)
ترجمہ: محمد بن عجلان سے مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے کاش کہ اس کے منہ میں پتھر ہو۔

۲۵- عن قاسم بن محمد قال قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يقرأ خلف الامام جهر اولم يجهر (كتاب الفراء للبيهقي، ص: ۱۸۴)
ترجمہ: قاسم بن محمد سے مروی ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے فرمایا امام کے پیچھے قرأت نہ کی جائے امام بلند آواز سے قرأت کرے یا بلند آواز سے نہ کرے

ارشاد حضرت علی و حضرت عمر و حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم

۲۶- عن محمد بن عجلان قال: قال علي: من قرأ مع الامام فليس على الفطرة، قال: قال ابن مسعود: ملئ قوه تراباً، قال: وقال عمر بن الخطاب: وددت ان الذي يقرأ خلف الامام في فيه حجر (مصنف

عبد الرزاق، ج ۲، ص: وسندہ صحیح مرسل)

ترجمہ: عبد الرزاق بواسطہ داؤد بن قیس، محمد بن عجلان سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ نے فرمایا جس نے امام کے ساتھ قرأت کی وہ فطرت پر نہیں ہے (اس لیے کہ اس نے قرآن وحدیث کی مخالفت کی) عبد الرزاق نے (اسی سند سے کہا) اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا امام کے پیچھے قرأت کرنے والے کے منہ میں مٹی بھر دی جائے اور عبد الرزاق نے (یہ بھی) کہا کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے میری خواہش ہے کہ اس کے منہ میں پتھر ہو (تاکہ وہ قرأت نہ کر سکے)

اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ

۲۶- عن ابن ابی لیلی عن علی قال: من قرأ خلف الامام فقد اخطأ

الفطرة (۱) (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۷۶)

ترجمہ: (عبد الرحمن بن ابی لیلی کے بھائی) عبد اللہ بن ابی لیلی سے مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا جس نے امام کے پیچھے قرأت کی اس نے فطرت کھودی۔

اثر حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ

۲۸- عن عبد بن ابی الہذیل ان ابی بن کعب کان یقرأ خلف الامام

فی الظهر والعصر (مصنف عبدالرزاق، ج ۲ ص ۱۳۰)

ترجمہ: عبد اللہ بن ابی ہذیل سے مروی ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ ظہر و عصر یعنی سری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرتے تھے۔

تشریح: امام ابن عبد البر لکھتے ہیں کہ وتخصیصہ الظهر والعصر دلیل علی انه کان لا یقرأ فیما جہر فیہ من الصلوات (التمہید، ج ۱۱ ص ۳۶) بطور خاص ظہر و عصر کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابی جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

اثر حضرت عائشہ صدیقہ و حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما

۲۹- (۱) عن ابی صالح عن ابی ہریرۃ وعائشۃ انہما کانا یامران

(۱) وقال العلامة المحدث حبيب الرحمن الاعظمی وقد حمل العصب القائلین بالقرأة

علی تضعفہ بل تکنیہ مع انه روى من عدة طرق عن ابن الاصفهانی وغيره عن عبد الله

بن ابی لیلی لمراجع طرفہ فی کتاب القرأة وفي هذا الكتاب وعبد الله هذا ليس بمجهول

فقروى عنه غير واحد مصنف عبدالرزاق، ج ۲ ص ۱۳۷ طبعاً.

بالقرأة وراء الامام اذا لم يجهر“ (السنن الکبریٰ، ج ۲، ص ۱۷۱)
ترجمہ: ابو صالح ذکر ان سے مروی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہ صدیقہ
”حکم دیتے تھے کہ امام جب جہری قرأت نہ کرے تو اس کے پیچھے قرأت کی جائے۔
تشریح: اس روایت سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں حضرات جہری نمازوں میں امام
کے پیچھے قرأت کے قائل نہیں تھے۔ امام بیہقی نے ان دونوں اکابر صحابہ کا یہ
عمل دو سندوں سے ذکر کیا ہے۔ اور دونوں کی سندیں جید ہیں۔

بغرض اختصار انہیں آثار کے ذکر پر اس باب کو ختم کیا جاتا ہے ورنہ اس
سلسلے میں اور آثار بھی پیش کئے جاسکتے ہیں آپ دیکھ رہے ہیں کہ فقہائے صحابہ
میں سے حضرت صدیق اکبر، فاروق اعظم، عثمان غنی، علی مرتضیٰ، عبد اللہ بن
مسعود، زید بن ثابت، عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عباس، سعد بن وقاص، ابی
بن کعب، عائشہ صدیقہ، ابو ہریرہ، ابو ذر، رضی اللہ عنہم اجمعین یہ سب حضرات
(باستثناء حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت ابو ہریرہ حضرت ابی بن کعب) مطلقاً قرأت
خلف الامام کے قائل نہیں ہیں بلکہ امام شععی تو بیان کرتے ہیں کہ میں نے سترہ
صحابہ رضوان اللہ علیہم کو دیکھا ہے کہ وہ سب امام کے پیچھے مقتدی کو قرأت کرنے
سے منع کرتے تھے (روح المعانی، ج ۲، ص ۳۵)

اور حافظ بدر الدین عینی اور علامہ علی قاری صراحت کرتے ہیں کہ اسی
حضرات صحابہ سے امام کے پیچھے قرأت کی ممانعت کا ثبوت ملتا ہے (عمدة القاری
شرح البخاری، ج ۳، ص ۶۷ و شرح نقایہ، ج ۱، ص ۸۳) کو کفی بہم قدوة۔

اب ذیل میں چند تابعین و اتباع تابعین کے اقوال و آثار ملاحظہ کیجئے
تاکہ ان بزرگوں کا نقطہ نظر بھی مسئلہ زیر بحث کے بارے میں سامنے آجائے۔

آثار تابعین رحمہم اللہ جامعین

اثر حضرت علقمہ بن قیس متوفی ۶۸ھ

۱- (۱) عن ابراهيم مقرأ علقمة بن قيس قط فيما يجهر فيه ولا فيما لا يجهر فيه، ولا في الركعتين الاخيرين ام القرآن ولا غيرها خلف الامام (كتاب الآثار لا امام محمد مع تعليق الاستاذ الشيخ ابو الوفاء الالفغانى، ج: ۱، ص: ۱۶۳) وقال المحدث النيموى اسناده صحيح (آثار السنن، ج: ۱، ص: ۹۰ تعليقاً)

ترجمہ: ابراہیم نخعی بیان کرتے ہیں کہ حضرت علقمہ بن قیس نے امام کے پیچھے کبھی کسی نماز میں قرأت نہیں کی نہ جہری نمازوں میں اور نہ سری میں (نہ پہلی رکعتوں میں) نہ پچھلی رکعتوں میں نہ سورۃ فاتحہ اور نہ کوئی اور سورۃ۔

۲- (۲) عن ابى اسحاق ان علقمة بن قيس قال: وددت ان الذى يقرأ خلف الامام ملئى قوه، قال: احسبه قال: ترابا اور ضفاً

(مصنف عبد الرزاق، ج: ۲، ص: ۳۹۰ اسنادہ صحیح)

ترجمہ: ابواسحاق روایت کرتے ہیں کہ حضرت علقمہ بن قیس نے فرمایا میری خواہش ہے کہ جو امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے اس کا منہ بھر دیا جائے، ابواسحاق کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ اپنے فرمایا اس کا منہ سے یا پتے ہوئے پتھر سے بھر دیا جائے۔

۳- (۳) عن ابراهيم النخعي عن علقمة بن قيس قال: لان اعضن على جمرة احب الى من ان اقرأ خلف الامام (موطأ امام محمد واسناده حسن)

ترجمہ: ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ حضرت علقمہ بن قیس نے فرمایا مجھے دانت

سے انگارہ کا کٹنا زیادہ پسند ہے اس سے کہ میں امام کے پیچھے قرأت کروں۔
تشریح: یہ روایتیں صاف بتا رہی ہیں کہ حضرت علقمہؓ جو حضرت عبداللہ بن مسعود
کے اہم ترین تلامذہ میں ہیں نہ صرف یہ کہ قرأت خلف الامام کے قائل اور اس
پر عامل نہیں تھے بلکہ وہ قرأت خلف الامام کو حد درجہ ناپسند کرتے تھے۔

اثر حضرت عمرو بن میمون متوفی ۷۷ھ و دیگر تلامذہ عبداللہ بن مسعودؓ

۴- (۱) عن مالک بن عمارۃ (۱) قال سألت لادری کم رجل من
اصحابہ عبداللہ کلہم یقولون لا یقرأ خلف امام منہم عمرو بن
میمون، (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱، ص ۳۷۷)

ترجمہ: مالک بن عمارہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کے بیشمار
تلامذہ سے (قرأت خلف امام کے بارے میں) پوچھا تو سب نے یہی جواب دیا کہ امام کے
پیچھے قرأت نہیں کی جائے گی ان میں عمرو بن میمون خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۵- (۲) عن ابی اسحاق قال: کان اصحاب عبداللہ لا یقرؤن خلف
الامام (مصنف عبدالرزاق، ج: ۲، ص ۱۴۰۰ و اسنادہ صحیح)
ترجمہ: ابواسحاق سہمی بیان کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے
تلامذہ امام کے پیچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

تشریح اس موقع پر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ یہ ”اصحاب عبداللہ“ حنفی دنیا میں

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں مالک بن عمارہ کے بارے میں علامۃ المحدثین لکھتے ہیں ”ثم اتفق من
سواہ علی ان یجب علیہ ان لا یقرأ خلف امامہ“ اور خود مالک بن عمارہ نے عبداللہ بن مسعود کے تلمیذ میں امام ابی لکھتے
اشعث و روایت کرتے ہیں ”انہم لا یقرؤن خلف امامہ“ کے تلمیذ میں امام ابی لکھتے
ہیں ”اصحاب ابن مسعود شیعہ قدیمہ میں اس کا اعتقاد بن ۴ ص ۵۵۳ یہ تفصیل کے لیے دیکھئے
تہذیب الجندیہ ج ۳ ص ۵۵۴ یعنی وہ اہل علم باصواب۔

اپنے علوم و معارف اور سیرت و کردار کے اعتبار سے اپنی ایک خاص پہچان رکھتے تھے چنانچہ حضرت امیر المؤمنین علی مرتضیٰ جیسا عبقری صحابی رسول جب کوفہ تشریف لائے تو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ان تلامذہ کی علمی و عملی سرگرمیوں کو دیکھ کر فرمایا "اصحاب عبداللہ سر ج هذه القرية" (طبقات ابن سعد، ج ۶، ص ۴) عبداللہ بن مسعود کے تلامذہ اس شہر کے روشن چراغ ہیں۔ اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ روشن چراغ کل کے کل امام کے پچھے قرأت نہیں کرتے تھے۔

اثر حضرت اسود بن یزید متوفی ۷۵ھ

۶- (۱) عن ابراهيم قال: قال الاسود: لان اعرض على جمرة احب الى ان اقر اخلف الامام اعلم انه يقرأ (مصنف ابن خزيمة ج ۱ ص ۳۷۶، مسند صحيح) ترجمہ: ابراہیم ٹھکی سے مروی ہے کہ اسود بن یزید نے فرمایا مجھے دانتوں سے انگارہ کاٹنا اس بات سے زیادہ پسند ہے کہ میں امام کے پچھے قرأت کروں جبکہ مجھے معلوم ہے کہ وہ قرأت کرتا ہے۔

۷- (۲) عن دبرة عن الاسود بن يزيد انه قال: وددت ان الذي يقرأ خلف الامام ملني فوه ترابا (۱) وعن الاعمش عن ابراهيم عن الاسود (۱) اسی طرح کے دیگر بعض آثار میں بھی قرأت خلف الامام کرنیوالوں کے سلسلے میں سخت الفاظ وارد ہوئے ہیں جیسا کہ اگلے صفحات میں ناظرین کے ملاحظہ سے وہ اندر چلے ہیں۔ ان آثار کا صاف و سیدھا مطلب یہی ہے کہ وہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ کی خلاف ورزی نہ کرتا تو بہتر تھا خواہ اس خلاف ورزی سے بچنے میں اس کو کچھ دنیاوی تکلیف برداشت کرنی پڑتی مثلاً: نہ میں میں یا انکار سے ہوتے تو اس کی وجہ سے وہ امام کے پچھے قرأت کرنے سے باز رہتا۔

لیکن بایں ہمہ بعض بزرگوں نے ان سخت الفاظ کے پیش نظر صحیح سندوں سے ثابت ان آثار پر معنی اعتبار سے نقد فرماتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس طرح کا کلام اہل علم بالخصوص حضرات صحابہ و تابعین کے شیعہ شان نہیں ہے اس لیے اس آثار کا ثبوت محل نظر ہے۔

علامہ ابن تیمیہ اس نقد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اس طرح کے آثار ان لوگوں کے بارے میں ہیں جو امام کی قرأت سن رہے ہوں اور اس کے بعد وہ اپنی قرأت جاری رکھے ہوئے ہوں یہ حضرات ان لوگوں کے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مثلاً (مصنف ابن ابی شیبہ، ج: ۱، ص: ۳۷۷ ورواہ ثقات ورواہ عبدالرزاق فی مصنفہ عن ابراہیم عن الاسود مثلاً (ج: ۲، ص: ۱۳۸) ترجمہ: دیرہ بن عبدالرحمن اور ابراہیم غلی دونوں حضرت اسود بن یزید سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا میری خواہش ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے اس کا منہ مٹی سے بھر دیا جائے۔

اثر حضرت سوید بن غفلۃ متوفی ۸۱ھ

۸- (۱) عن الولید بن قیس قال: سألت سوید بن غفلۃ اقرأ خلف الامام فی الظهر والعصر؟ فقال: لا (مصنف ابن ابی شیبہ، ج: ۱، ص: ۳۷۷) ترجمہ: ولید بن قیس روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت سوید بن غفلۃ سے پوچھا کیا میں ظہر و عصر میں امام کے پیچھے قرأت کر سکتا ہوں؟ تو فرمایا نہیں۔ تشریح: سائل ولید بن قیس کو دیگر جہری نمازوں کے بارے میں معلوم تھا کہ ان میں امام کے پیچھے قرأت کرنی درست نہیں ہے البتہ ظہر و عصر جو سری نمازیں ہیں ان کے بارے میں تردد تھا کہ ان نمازوں میں مقتدی کی قرأت کا کیا حکم ہے اس لیے حضرت سوید سے دریافت کیا تو انہوں نے مسئلہ صاف (بقیہ: گذشتہ صفحہ کا) حل ہے جن کے بارے میں آنحضور ﷺ "مالی فافزع القرآن" یا علمت ان بعضکم خالجنہا" فرمایا ہے۔

اس لیے اگر کسی کی تحقیق یا اعتقاد یہ ہو کہ امام کی قرأت سننے کے وقت مقتدی کا خود قرأت کرنا اللہ اور اس کے رسول کی معصیت ہے اور ایسا کرنے والا انہی خداوندی کامرکب ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ اس کے منہ میں کوئی ایسی تکلیف ہو جاتی جس سے وہ معصیت سے محفوظ ہو جاتا، کیوں کہ جتنائے معصیت ہو اتنا سلائے معصیت ہونے سے آسان اور کمتر ہے، یہ بالکل اپنی طرح کی بات ہے جیسے کل کرام زبان سے لا کرنے والے کے بارے میں کہہ دیا جائے "لو کنت احرم لکان حبیہ اللک" اگر تم کوٹے موتے تو تمہارے لیے اس سے بہتر تھا پھر ان آثار میں لعنت یا تعذیب نہیں ہے صرف اس کی خواہش کا اظہار ہے کہ یہ ایسی چیز میں مبتلا ہو جائے جو اس کو گناہ کے ارتکاب سے روک دیتی، اور یہ بالکل ظاہر ہے کہ عملاً سزا دینے اور سزا کی خواہش میں فرق ہے (مجموعہ فتویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ج: ۲۳، ص: ۳۰۶)

کر دیا کہ سری نمازوں میں بھی مقتدی کو قرأت نہیں کرنی چاہیے۔

اثر حضرت ابو وائل شقیق بن سلمہ متوفی ۸۲ھ

۹- عن عمرو بن مرة عن ابي وائل قال: تكفيك قراءة الامام (مصنف ابن ابي شيبة، ج ۱، ص ۳۷۷ و رجال اسنادہ رجال الجماعة) ترجمہ: عمرو بن مرة حضرت ابو وائل شقیق بن سلمہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔

اثر حضرت سعید بن جبیر متوفی ۹۲ھ

۱۰- (۱) عن ابي يشر عن سعيد بن جبير قال: سألته عن القراءة خلف الامام؟ قال: ليس خلف الامام قراءة (مصنف ابن ابي شيبة ج ۱ ص ۳۷۷) وقال المحدث النيمى رواه كلهم ثقات (آثار السنن ج ۱ ص ۹۰ تعلیقا) ترجمہ: ابو یشر روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت سعید بن جبیر سے امام کے پیچھے قرأت کے بارے میں پوچھا؟ تو فرمایا کہ امام کے پیچھے بالکل قرأت نہیں ہے۔

اثر حضرت سعید بن المسیب متوفی ۹۲ھ

۱۱- عن قتادة عن سعيد بن المسيب قال: انصت للامام (مصنف ابن ابي شيبة، ج ۱، ص ۳۷۷ وقال المحدث النيمى اسنادہ صحيح) ترجمہ: قتادہ حضرت سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں کہ سعید بن المسیب نے فرمایا امام کے پیچھے خاموش رہو (یعنی قرأت نہ کرو کیوں کہ آہستہ قرأت کرنا بھی انصت و خاموشی کے خلاف ہے جیسا کہ اگلے صفحات میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے۔

اثر حضرت عروہ بن زبیر متوفی ۹۲ھ

۱۲- عن هشام بن عروة عن ابيه انه كان يقرأ حلف الامام فيما لا

يجهر فيه الامام بالقراءة (موطأ امام مالك، ص ۲۹ صحیح علی شرط الشیخین)
ترجمہ ہشام بن عروہ اپنے والد حضرت عروہ بن زبیر سے روایت کرتے ہیں کہ
وہ امام کے پیچھے صرف ان نمازوں میں قرأت کرتے تھے جن میں امام، بلند آواز
سے قرأت نہیں کرتا۔

تشریح یہ اثر جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے کے بارے میں
بالکل واضح اور صاف ہے۔

اثر حضرت ابراہیم نخعی متوفی ۹۶ھ

۱۳- عن مغيرة عن ابراهيم انه كان يكره القراءة خلف الامام وكان
يقول تكفيك قراءة الامام (مصنف ابن أبي شيبة، ج ۱، ص ۳۷۷ ورحلہ ثقات)
ترجمہ: مغیرہ بن مقسم انصاری حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابراہیم
امام کے پیچھے قرأت ناپسند کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔
۱۴- عن اكييل عن ابراهيم قال: الذي يقرأ خلف الامام شاق .

(مصنف ابن أبي شيبة، ج ۲، ص ۷۷۷ واندہ صحیح)

ترجمہ: اکییل (موزن ابراہیم نخعی) حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کرتے کہ
انہوں نے فرمایا جو امام کے پیچھے قرأت کرتا ہے وہ مخالفت کرنے والا ہے یعنی
قرآن و حدیث کے حکم کی خلاف ورزی کر رہا ہے۔

اثر حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما خطاب متوفی ۱۰۶ھ

۱۵- عن الزهري عن سالم بن عبد الله قال يكفيك قراءة الامام
فيما يحجر في الصلوة الحديث (مصنف عبد الرزاق، ج ۲، ص ۱۳۹ ورجال
سندہ رجال الجماعة)

ترجمہ امام زہری حضرت سالم بن عبد اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے
فرمایا امام جن نمازوں میں جہر سے قرأت کرتا ہے تجھے اس کی قرأت کافی

ہے۔ یعنی مقتدی کو قرأت کرنے کی ضرورت نہیں۔

اثر حضرت قاسم بن محمد بن ابو بکر صدیق متوفی ۱۰۷ھ

۱۶- عن ربیعۃ بن ابی عبدالرحمن ان القاسم بن محمد کان یقرأ خلف الامام فیما لا یحھر فیہ الامام بالقراۃ (موطأ امام مالک، ص ۲۹)۔

ترجمہ امام ربیعۃ الرازی سے مروی ہے کہ حضرت قاسم بن محمد امام کے پیچھے ان نمازوں میں قرأت کرتے تھے جن میں وہ جہری قرأت نہیں کرتا تھا یعنی جہری نمازوں میں قرأت نہیں کرتے تھے صرف سری میں امام کے پیچھے قرأت کرتے تھے۔

۱۷- اثر حضرت محمد بن سیرین متوفی ۱۱۰ھ

۱۷- الثقفی عن ایوب عن محمد قال: لا اعلم القراۃ خلف الامام من السۃ (العلیق الحبسی علی آثار المسیح، ج ۱ ص ۹۰ و مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۱ ص ۳۷۷) ترجمہ: عبد الوہاب الثقفی بواسطہ ایوب سختیانی حضرت محمد بن سیرین سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کو سنت نہیں جانتا یعنی دین اسلام میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کا طریقہ رائج ہو یہ مجھے معلوم نہیں۔

اثر حضرت امام زہری متوفی ۱۲۴ھ

۱۸- عن معمر عن الزہری قال: اذا جهر الامام فلا تقرأ شیئاً۔

(مصنف عبدالرزاق، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۳ و سندہ صحیح)

ترجمہ: معمر حضرت امام زہری سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا جب امام بلند آواز سے قرأت کرے تو تم اس کے پیچھے کچھ بھی نہ پڑھو۔

تشریح: یہ صحیح السناد ثراپنے معنی میں نہایت واضح اور صاف ہے کہ امام زہری جہری نمازوں میں قرأت خلف الامام کو جائز نہیں سمجھتے اسی لیے اس سے منع کر رہے ہیں۔

آپ کے پیش نظر یہ آثار و اقوال ان کبار ائمہ حدیث و فقہ کے باقیات صالحات اور قرآن و حدیث سے ماخوذ علوم و تحقیقات ہیں جو ان اکابر اور سلف

صالحین کو حضرات صحابہ کی بابرکت اور فیاض صحبت سے حاصل ہوئے ہیں جن سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ ان بزرگوں میں سے اکثر کے نزدیک کسی بھی نماز میں اور بعض حضرات کے نزدیک صرف جہری نمازوں میں مقتدی کے لیے قرأت کرنی جائز و پسندیدہ نہیں ہے چنانچہ سید المحدثین امام اہل سنت احمد ابن حنبل علم و یقین کی بھرپور طاقت کے ساتھ فرماتے ہیں۔

”ما سمعنا احدا من اهل الاسلام يقول ان الامام اذا جهر بالقراءة لا تجزى صلوة من خلفه اذالم يقرأ وقال هذا السبي صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعون وهذا مالك في اهل الحجاز وهذا الثوري في اهل العراق وهذا الاوزاعي في اهل الشام، وهذا الليث في اهل مصر ما قالوا الرجل صلى وقرأ امامه ولم يقرأ هو صلوته باطله“ (المعنى لموفق الدين ابن قدامة، ج ۱، ص ۳۳۰ الدار المعمر ۱۴۰۵)

ہم نے علمائے اسلام میں سے کسی کو یہ کہتے نہیں سنا کہ امام کی جہری قرأت کے وقت اس کے پیچھے جو قرأت نہ کرے تو اس کی نماز صحیح نہیں اور امام احمد نے فرمایا یہ ہیں رسول اللہ ﷺ، اور یہ ہیں آپ کے صحابہ اور ان کے تابعین، اور یہ ہیں اہل حجاز میں امام مالک، اور اہل عراق میں امام ثوری، اور اہل شام میں امام اوزاعی اور اہل مصر میں امام لیث، کسی نے بھی یہ بات نہیں کہی کہ جو شخص امام کے پیچھے نماز ادا کرے اور اس کے امام نے قرأت کی اور اس مقتدی نے قرأت نہیں کی تو اس کی نماز باطل ہے۔

امام المحدثین سیدنا احمد بن حنبل کی اس عبارت کو پڑھئے اور فیصلہ کیجئے کہ آج کل جو پتھ لوگ یہ کہتے پھرتے ہیں کہ امام کے پیچھے قرأت نہ کرنے والوں کی نماز صحیح نہیں ہوتی انکے اس پروپیگنڈہ کی دلائل و براہین کی دنیا میں کیا حیثیت ہے۔ کیا یہ لوگ امام احمد علیہ الرحمہ کی اس تحقیق کے اعتبار سے رسول خدا (ﷺ) آپ کے صحابہ، حضرات تابعین اور عالم اسلام کے ائمہ مجتہدین کے بالتقابل ایک ایسی بات نہیں کہہ رہے ہیں جو تیسری صدی ہجری کے وسط تک بقول امام احمد سنی نہیں گئی۔

قرآن حکیم، احادیث رسول، آثار صحابہ و تابعین کے بعد ذیل میں فقہائے مجتہدین و اکابر محدثین کے مذاہب ملاحظہ کیجئے۔ جو درحقیقت قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ ہی سے ماخوذ شرعی احکام ہیں ان بزرگوں نے (جن کی علمی جلالت شان اور تقویٰ و خشیت الہی اور امت مسلمہ کی خیر خواہی مسلمات میں سے ہے) ان نصوص سے اصول و ضوابط کی رہنمائی میں جو کچھ سمجھا ہے اسے اپنے الفاظ میں امت کے سامنے پیش کر دیا ہے تاکہ انہیں شریعت پر عمل کرنے میں سہولت و آسانی ہو اس لیے کہ براہ راست نصوص سے احکام و مسائل کا سمجھنا شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ اس لیے یہ حضرات بلاشبہ امت کے محسن ہیں۔ فجزاہم اللہ خیر الجزاء۔

قرأت خلف الامام اور مذاہب ائمہ مجتہدین و اکابر محدثین

امام اعظم ابو حنیفہؒ نعمان بن ثابت متوفی ۱۵۰ھ کا مذہب

امام ابو حنیفہؒ سری و جہری کسی بھی نماز میں امام کے پیچھے قرأت کے قائل نہیں ہیں چنانچہ امام صاحب کے نامور شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی متوفی ۱۸۹ھ اپنی مشہور کتاب موطا امام محمد میں لکھتے ہیں۔

قال محمد: لا قراءة خلف الامام فيما يجهر فيه ولا فيما لم

يجهر بذلك جاءت عامة الآثار وهو قول ابی حنیفہ (ص ۹۶-۹۷) ترجمہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت نہیں ان نمازوں میں بھی جن میں امام قرأت جہر سے کرتا ہے اور ان میں بھی جن میں وہ قرأت آہستہ کرتا ہے اسی حکم پر عام آثار دلالت کرتے ہیں اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول و مذہب ہے۔

اسی طرح اپنی دوسری مشہور تالیف ”کتاب الآثار“ میں امام ابو حنیفہؒ کی سند سے حدیث رسول اللہ ﷺ ”من صلی خلف امام فان قراءة الامام له قراءة“ جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت ہی مقتدی کی قرأت (کے حکم میں) ہے نفل کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

قال محمد: وبه ناخذ (۱)، وهو قول ابی حنیفہ رضى الله عنه كتاب الآثار مع تعليق الشيخ ابو الوفا افغانى، ص ۱۸۵ الطبعة الرابعة ۱۴۱۵ھ)
ترجمہ: اسی حدیث پاک کے مطابق ہمارا مذہب ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی قول و مذہب ہے۔

امام طحاوی احمد بن محمد بن سلامہ متوفی ۳۲۱ھ "باب فی القراءة خلف الامام" کے تحت لکھتے ہیں۔

قال اصحابنا ابو ابن ابی لیلی، والثوری والحسن بن حی. لا یقرأ فیما جهر ولا فیما أسر (مختصر اختلاف العلماء، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۵ رقم المسألة ۱۳، الطبعة الثانیة: ۱۴۱۷ھ)

ترجمہ: ہمارے اصحاب یعنی فقہائے احناف، اور ابن ابی لیلی، سفیان ثوری، حسن بن حی کہتے ہیں کہ (امام کے پیچھے) جہری و سری کی نماز میں قرأت نہ کی جائے۔
تشریح: امام طحاوی کی اس عبارت سے یزید معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں مشہور امام حدیث و مجتہد سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ اور نامور فقیہ و قاضی محمد بن عبد الرحمن ابن ابی لیلی متوفی ۱۴۸ھ اور محدث و مجتہد حسن بن صالح بن حی متوفی ۱۶۸ھ بھی احناف کیساتھ ہیں نیز مشہور امام حدیث سفیان بن عیینہ کا بھی یہی مذہب ہے

امام دار البجرت مالک بن انس متوفی ۱۷۹ھ کا مذہب

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرنی درست نہیں ہاں سری نمازوں میں ان کے نزدیک مقتدی کو قرأت کرنی افضل و بہتر ہے واجب اور ضروری نہیں، لہذا اگر کوئی مقتدی سری نماز میں قرأت نہ کرے تو امام مالک کے نزدیک اس کی نماز صحیح ہو جائے گی لیکن اس حالت میں اس کا قرأت ترک کرنا ناپسندیدہ اور برا ہے۔

(۱) امام محمد رحمہ اللہ نے مسئلہ قرأت خلف امام کا، نہ جامع صغیر میں کیا ہے نہ نہ فی مسرعات و سوط فی کتاب المسلوۃ میں البتہ بعض مسائل کے ضمن میں اس کا حکم سمجھا جاسکتا ہے، کیسے کتاب المسلوۃ من الاصل، ص ۷۷ ج ۱، ط ۱، کتاب الآثار کی طرف کتاب الخیر میں اس مسئلہ پر امام ابو حنیفہ کی تہ اور امام ابو حنیفہ نے مذہب خود کو اس سے ثابت کیا ہے تفصیل کے ساتھ کتاب الخیر، ج ۱، ص ۱۳۰ و ۱۳۱۔

پنانچہ مولانا میں امام مالک کے تمیز یکنی امام مالک کا مذہب خود ان کی زبانی ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں۔

قال يحيى سمعت مالكا يقول الامر عبدنا ان يقرأ الرجل وراء الامام فيما لا يحهر فيه بالقرأة ويترك القرأة فيما يحهر فيه الامام بالقرأة (ص ۲۹)

ترجمہ ہمارے نزدیک یہ حکم ہے کہ مقتدی ان نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرے گا جن میں امام سری قرأت کرتا ہے اور ان نمازوں میں قرأت نہیں کرے گا جن میں امام جبری قرأت کرتا ہے۔ مشہور مالکی عالم امام حافظ عبدالبر لکھتے ہیں۔

ولا تجوز القرأة عن اصحاب مالك خلف الامام اذا جهر بالقرأة وسواء سمع المأموم قرأته ام لم يسمع لانها صلاة جهر فيها الامام بالقرأة فلا يحوز فيها لمن خلفه القرأة پھر آگے لکھتے ہیں

وسواء عندهم ام القرآن وغيرها، لا يجوز لاحد ان يتشاغل عن الاستماع لقرأة امامه والانصات لا بام القرآن ولا غيرها ولو جاز للمأموم ان يقرأ مع الامام اذا جهر لم يكن لجهر الامام بالقرأة معنى لانه اما جهر ليستمع له وينصت وام القرآن وغيرها في ذلك سواء والله اعلم. (التمهيد، ج ۱۱، ص ۳۷-۳۸)

ترجمہ اور اصحاب مالک کے نزدیک جب امام جبری قرأت کرے تو اس کے پیچھے قرأت جائز نہیں ہے۔ خواہ مقتدی امام کی قرأت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو، کیوں کہ یہ ایسی نماز ہے جس میں امام جبری قرأت کر رہا ہے لہذا اس میں جو شخص امام کے پیچھے ہے اسے قرأت کرنی جائز نہیں ہوگی۔

اور مالکیہ کے نزدیک اس حکم میں سورۃ فاتحہ وغیرہ سب یکساں ہیں۔ کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ امام کی قرأت کی جانب توجہ اور خاموشی، چھوڑ کر سورۃ فاتحہ وغیرہ کی قرأت میں مشغول ہو۔ اور امام کی ہمہ قرأت کے وقت مقتدی کے لیے قرأت کرنی جائز قرار دی جائے۔ تو

پھر امام کے جہر کرینکا کوئی معنی ہی نہیں اس لیے کہ امام بلند آواز سے قرأت اسی لیے کرتا ہے کہ وہ توجہ سے سنی جائے اور خاموش رہا جائے اور استماع وانصات کے اس حکم میں سورۃ فاتحہ اور دیگر سورتیں سب یکساں ہیں۔ اسی مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے آگے یہ لکھتے ہیں۔

ثم اختلف هؤلاء في وجوب القراءة ههنا اذا اسر الامام، فذهب اكثر اصحاب مالك الى ان القراءة عليهم خلف الامام فيما اسر به الامام سنة، ولا شيء على من تركها الا انه اساء، وكذلك قال: جعفر الطبري قال: القراءة فيما اسر فيه الامام سنة مؤكدة ولا تفسد صلوة من تركها وقد اساء.

وذكر خواز منداد: ان القراءة عند اصحاب مالك خلف الامام فيما اسر فيه بالقراءة مستحبة غير واجبة وكذلك قال الابهری، واليه اشار اسماعيل بن اسحاق. (المهذب ۱۱، ص ۵۳-۵۴)

ترجمہ۔ (پھر وہ علماء جو سری نمازوں میں مقتدی کی قرأت کے قائل ہیں) اس کے وجوب (اور عدم وجوب) میں مختلف الرائے ہو گئے اکثر مالکیہ کا یہ مذہب ہے کہ جن نمازوں میں امام آہستہ قرأت کرتا ہے ان میں مقتدی کا قرأت کرنا سنت ہے۔ اور جو شخص قرأت چھوڑ دے اس پر کچھ لازم نہیں البتہ اس نے قرأت چھوڑ کر برا کیا۔ مشہور امام حدیث اور فقیہ مجتہد امام طبری کا بھی یہی مذہب ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جن نمازوں میں امام آہستہ قرأت کرتا ہے ان میں مقتدی کا قرأت کرنا سنت موکدہ ہے اور جو مقتدی اس حالت میں قرأت چھوڑ دے اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی البتہ اس نے کوتاہی کی۔

اور مالکی فقیہ خواز منداد نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک کے اصحاب کے نزدیک سری نمازوں میں مقتدی کا قرأت کرنا مستحب، غیر واجب ہے یہی بات امام ابہری نے بھی کہی ہے اور اس کی جانب قاضی اسماعیل بن اسحاق نے بھی اشارہ کیا ہے۔

ان تصدیقات سے یہ بات بالکل صاف ظاہر ہوتی ہے کہ امام مالک اور ان کے ائمہ مقلدین کے نزدیک جہر ہی نمازوں میں مقتدی کا قرأت کرنا جائز نہیں اور سری

نمازوں میں بھی اس پر قرأت کرنی واجب اور ضروری نہیں البتہ بہتر و پسندیدہ ہے۔

حضرت امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ کا مذہب

امام شافعیؒ کا مذہب جو حضرات شوافع کی معتبر و معتمد کتابوں میں منقول ہے وہ یہ ہے کہ سری و جہری سب نمازوں میں امام کے پیچھے مقتدی پر سورۃ فاتحہ کی قرأت واجب ہے، چنانچہ شرح مہذب میں یہ تصریح موجود ہے۔ ان مذہبنا وجوب قراءة الفاتحة على المأموم في كل الركعات من الصلوة السرية والجهرية هذا هو الصحيح عندنا۔ ہمارا (یعنی شوافع کا) مذہب یہ ہے کہ مقتدی پر سورۃ فاتحہ کی قرأت جہری و سری سب نمازوں کی ہر رکعت میں واجب ہے، ہمارے نزدیک یہی مذہب صحیح ہے۔

حضرات شوافع کا عام طور پر یہی عمل ہے اور دیگر علماء بھی ان کا یہی مذہب و مسلک نقل کرتے ہیں چنانچہ امام شافعیؒ کے بیک واسطہ شاگرد امام طحاوی اختلاف العلماء میں لکھتے ہیں۔

وقال الشافعي: يقرأ فيما جهر وفيما أسر في رواية المزني، وفي البيهقي انه يقرأ فيما أسر بام القرآن وسورة في الاولين بام القرآن في الآخرين بوما جهر فيه الامام لا يقرأ من خلفه الابام القرآن (مختصر اختلاف العلماء، ج ۱، ص: ۲۰۵)

ترجمہ۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مقتدی سری اور جہری نمازوں میں قرأت کرے یہ امام مزنی کلمینہ امام شافعیؒ کی روایت ہے، اور امام شافعیؒ کے دوسرے شاگرد البیہقی "یوسف بن یحییٰ" کی روایت میں یہ ہے کہ مقتدی سری نمازوں میں سورۃ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی اور سورۃ پہلی دونوں رکعتوں میں پڑھے اور آخری رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھے۔ اور جن نمازوں میں امام جہری قرأت کرتا ہے ان میں امام کے پیچھے فقط سورۃ فاتحہ پڑھے۔

امام طحاوی کی اس عبارت سے یہ واضح نہیں ہو رہا ہے کہ مقتدی پر یہ قرأت واجب ہے یا، غیر واجب۔

امام شافعی کے مذہب کے بارے میں علماء شوافع اور دیگر عام علماء کی ان تصریحات کے برخلاف خود امام شافعی کی اپنی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک امام اور منفرد پر ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھنا واجب اور ضروری ہے اس کے بغیر نماز صحیح نہ ہوگی اور سورۃ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورۃ کا پڑھنا مستحب اور پسندیدہ ہے اور مقتدی کا حکم اس کے علاوہ ہے چنانچہ امام شافعی اپنی مشہور کتاب تصنیف کتاب الام میں لکھتے ہیں۔

فواجب علی من صلی منفردا او اماما ان یقرأ بام القرآن فی کل رکعة لا یجزئہ غیرہا، واجب ان یقرأ معها شیئا آية او اکثر، و ما ذکر المأموم انشاء اللہ تعالیٰ (ج: ۱ ص: ۹۳)

ترجمہ: منفرد اور امام پر واجب ہے کہ وہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھے، سورۃ فاتحہ کی جگہ کوئی اور سورت کفایت نہیں کر سکتی۔ اور مجھے یہ بھی پسند ہے کہ سورۃ فاتحہ کے ساتھ قرآن میں سے کچھ اور بھی پڑھیں خواہ ایک آیت یا اس سے زیادہ اور میں مقتدی کا حکم آگے بیان کروں گا انشاء اللہ۔

حضرت امام شافعی اس عبارت میں بالکل واضح الفاظ میں بیان فرماتے ہیں کہ منفرد اور امام کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ پڑھیں۔ اور اسی کیساتھ یہ بھی صاف لفظوں میں لکھ رہے ہیں کہ مقتدی کا حکم میں آئندہ بیان کروں گا جس سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک مقتدی کا حکم اس کے علاوہ کچھ اور ہے۔ چنانچہ وعدہ کے مطابق اسی کتاب میں آگے چل کر لکھتے ہیں و نحن نقول: کل صلاة صلیت خلف الامام، و الامام یقرأ قرأة

لا یسمع فیہا قرأ فیہا“ (کتاب الام، ج: ۱، ص: ۱۶۶)

ترجمہ: اور ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ نماز جو امام کے پیچھے پڑھی جائے اور امام ایسی قرأت کر رہا ہے جو سنی نہ جانی ہو، مقتدی اس میں قرأت کرے۔

امام موصوف کے یہ الفاظ بتا رہے ہیں کہ ان کے نزدیک مقتدی امام کے پیچھے صرف انہیں نمازوں میں قرأت کریگا جن میں امام کی قرأت سنی نہیں جانی، یعنی سری نمازوں میں قرأت کرے گا اور جہری نمازوں میں نہیں۔

حضرت امام شافعی کی اس تصریح کے پیش نظر بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرات شوافع کے یہاں اس مسئلہ میں تشدد امام موصوف کے بعد آیا ہے واللہ اعلم بالصواب۔

حضرت امام احمد بن حنبل کا مذہب

مسئلہ حنبلی کے مشہور فقیہ و محدث موفق الدین ابن قدامہ مسئلہ زیر بحث میں امام احمد کے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

وجملة ذلك ان المأموم اذا كان يسمع قراءة الامام لم تجب عليه القراءة ولا تستحب عندما ما نال الح (المعنى ح ١ ص ٣٢٩)

اس مسئلہ میں حاصل کلام یہ ہے کہ مقتدی جب امام کی قرأت سن رہا ہو تو اس پر قرأت کرنی واجب نہیں بلکہ ہمارے امام (امام احمد) کے نزدیک مستحب و بہتر بھی نہیں۔

اور امام تیمیہ تو لکھتے ہیں کہ جہری نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کرنے کو امام احمد خلاف اجماع اور شاذ فرماتے تھے چنانچہ تنوع العبادات میں امام موصوف لکھتے ہیں۔

”بخلاف وجوبها في حال الجهر فانه شاذ حتى نقل احمد الاجماع على خلافه“ (ص ٨٤) حالت جہر میں سورۃ فاتحہ کا امام کے پیچھے بطور وجوب کے پڑھنا شاذ ہے حتیٰ کہ امام احمد نے اس کے خلاف اجماع نقل کیا ہے۔

امام ابن قدامہ نے بھی جہری نمازوں میں مقتدی کے عدم قرأت پر یہ اجماع نقل کیا ہے دیکھئے المغنی، ج ١ ص ٣٣٠۔

ائمہ مذاہب اربعہ کی ان تفصیلات سے بھی یہ بات روز روشن کی طرح آشکار ہو گئی کہ بشمول امام شافعی، چاروں ائمہ متبوعین کے نزدیک جہری نماز میں مقتدی کے لیے قرأت سنی خلاف اولیٰ اور درست نہیں ہے۔

تَبَّابُ اللہ، سنت رسول اللہ، حضرات صحابہ و تابعین و ائمہ متبوعین اور اکابر محدثین کی یہ تصریحات آپ کے سامنے ہیں۔

۱۔ اعلیٰ عالمین کا وجوبی حکم ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی جانب گان لگائے رہو اور چپ رہو تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

۲۔ رسول رب العالمین امام کے پیچھے قرأت کرنے کو منازعت و مخالفت فرما رہے ہیں۔ اور صاف لفظوں میں حکم دے رہے ہیں کہ امام جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

۳۔ رسول خدا ﷺ نے امت کو جو آخری نماز پڑھائی اس میں آپ نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھا۔ (تفصیل گزر چکی ہے) آپ کا یہ آخری عمل اس بات کی بین دلیل ہے کہ سورۃ فاتحہ پڑھے بغیر نماز لاہو جاتی ہے۔

۴۔ خلفائے راشدین امام کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے تھے۔

۵۔ فقہائے صحابہ میں سے اکثر حضرات سے ثابت ہے کہ وہ قرأت خلف الامام کو پسند نہیں کرتے تھے اور لوگوں کو اس سے منع کرتے تھے۔

۶۔ حضرات تابعین بھی امام کے پیچھے قرأت کو پسند نہیں کرتے تھے۔

۷۔ ائمہ متبوعین امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ جہری نمازوں میں مقتدی کی قرأت کو درست نہیں سمجھتے۔ غرضیکہ امت کا سواد اعظم، اسلام کے عہد آغاز سے آج تک اسی پر عمل پیرا ہے۔

تفصیلات گزر چکی ہیں۔ لیکن ان سب کے دبا وجود کچھ لوگ کہتے ہیں کہ۔

۱۔ سورۃ فاتحہ کے بغیر منفرد ہو یا مقتدی کسی کی نماز نہیں ہوتی۔

۲۔ جو شخص امام کے پیچھے ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز ناقص ہے کالعدم ہے بیکار ہے باطل ہے اور اپنے اس خلاف اجماع دشنا عمل کی تبلیغ و ترویج میں اس طرح کوشاں ہیں گویا الزام کے نزدیک دین کی سب سے بڑی خدمت اس وقت یہی ہے۔ اور اپنے اس رویہ سے مسلمانوں میں انتشار و اختلاف پیدا کر رہے ہیں فال اللہ المشتکی۔

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی
خاتم الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔

مقالہ نمبر ۲۵

طلاقِ ثلاث

صحیح ماخذ کی روشنی میں

تالیف

مولانا حبیب الرحمن اعظمی قاسمی

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين و العاقبة للمتقين و الصلوٰۃ و السلام علی
خاتم النبیین۔ اما بعد!

اسلام دین فطرت اور ایک جامع نظام زندگی ہے جو راستی و سچائی کا آخری بیان
ہونے کی بنا پر کسی ترمیم و تبدیلی کی گنجائش نہیں رکھتا۔ اس کی تعلیمات میں ایک طرف
صلابت و قطعیت ہے تو دوسری طرف وہ اپنے اندر بے کراں جامعیت اور ہمہ گیری لیے
ہوئے ہے۔ جس میں ہر دم رواں پیہم دواں زندگی کے مسائل کے حل کی بھرپور صلاحیت
ہے۔

قرآن حکیم جو خدائے لم یزل کا ابدی فرمان ہدایت ہے اصول و کلیات سے بحث کرتا
ہے اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان و وحی ترجمان سے ان اصول و کلیات کی
تشریح و توضیح فرمائی ہے اور اپنے معصوم عمل سے ان کی تطبیق و تنفیذ کا مثالی نمونہ پیش کیا
ہے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین و تابعین عظام، ائمہ مجتہدین، اور سلف صالحین
قانون اسلامی کے انھیں دونوں ماخذوں یعنی کتاب و سنت کی روشنی میں اجماع و اجتہاد کے
ذریعہ اپنے اپنے دور میں پیش آمدہ مسائل و حوادث کا حل امت کے سامنے پیش کرتے
رہے جس کا سلسلہ علماء حق کے ذریعہ کسی نہ کسی حد تک آج بھی جاری ہے۔

مغربی تہذیب جس کی بنیاد ہی اباحت اور مذہبی و اخلاقی قدروں کی پامالی پر ہے
بدقسمتی سے آج پوری دنیا پر حاوی ہے۔ جس سے ہمارا ملک بھی مستثنیٰ نہیں ہے۔ مغربی تہذیب
کی اسی اباحت پسندی کی بنا پر آج کل بے ضرورت مسائل کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے اور
ملک کا روشن خیال طبقہ جو نہ صرف مغربی تہذیب کا دلدادہ ہے بلکہ اس کا ترجمان و نمائندہ

بھی ہے۔ ان بے ضرورت مسائل کو اٹھا تا رہتا ہے حتیٰ کہ ایسے مسائل جو عہدہ صحابہ میں اجماعی طور پر طے پا چکے ہیں ان میں بھی تشکیک والتباس اور شکوک و شبہات ظاہر کر کے (جس کی انھیں بطور خاص تعلیم دی گئی ہے) ان کے لیے علماء سے من چاہے فتویٰ و فیصلہ کا ناروا مطالبہ کرتا رہتا ہے۔

حرید ہر اس عربی زبان و ادب، قرآن و حدیث اور ان سے متعلق ضروری علوم سے واجبی واقفیت کے بغیر یہ طبقہ دینی و شرعی مسائل میں اجتہاد کے فرائض انجام دینے کے خط میں بھی مبتلا ہے۔ اور کوشاں ہے کہ ائمہ مجتہدین و سلف صالحین کی بے لوث جدوجہد کے ثمرات اور ان کی مخلصانہ کادش سے حاصل شدہ متاع گراں مایہ جو مختلف مذاہب فقہ کی شکل میں امت کے پاس موجود ہے اسے نذر آتش کر کے از سر نو مسائل کے حل تلاش کئے جائیں چنانچہ ”طلاق ثلاث“ کا مسئلہ اس کی زندہ مثال ہے جو آج کل ہمارے ان روشن خیال دانشوروں کی اجتہاد پسند اور اباحت نواز فکر و نظر سے گزر کر زبان و قلم کا ہدف بنا ہوا ہے۔ اور عورتوں کی مفروضہ مظلومیت کا نام لے کر اسلام اور علماء اسلام کو دل کھول کر طعن و تشنیع کا نشانہ بنا رہا ہے اور ایک ایسا مسئلہ جو چودہ سو برس پہلے طے پا چکا ہے جسے تمام صحابہ، جمہور تابعین، تبع تابعین، اکثر محدثین، فقہاء مجتہدین، بالخصوص ائمہ اربعہ اور امت کے سوا دا عظم کی سند قبولیت حاصل ہے جس کی پشت پر قرآن حکم اور نبی مرسل کی احادیث قویہ ہیں۔ اس کے خلاف آواز اٹھا کر اور علامۃ المسلمین کو اس کے بارے میں شکوک و شبہات میں مبتلا کر کے یہ اسلام کے نادان دوست اسلام کی کوئی خدمت انجام دینا چاہتے ہیں خدا ہی بہتر جانتا ہے۔ ان لوگوں کو قطعاً اس کی پروا نہیں ہے کہ ان کے اس طرز عمل کا سلف پر کیا اثر پڑے گا۔ ان کے متعلق عوام کا کیا تصور قائم ہو گا اور ان اکابر اسلام پر عوام کا اعتماد باقی رہے گا یا نہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ ان کے اس غیر معقول رویہ سے نہ صرف ملت کی تشکیک ہو رہی ہے بلکہ اسلام مخالف عناصر کے لیے مسلم پرست لاء میں ترمیم و تبدیلی کا جواز بھی فراہم ہو رہا ہے مگر ہمارے یہ دانشور چپ و راست سے آنکھیں بند کر کے شوق اجتہاد اور جوش تجدید میں اپنے ناوک قلم سے دینی احکام و مسائل میں رخنہ اندازی میں مصروف ہیں۔

بعض انفرادیت پسند علماء اور شہرت طلب ارباب قلم (جو عوام میں عالم دین کی حیثیت سے معروف ہو گئے ہیں) کی غیر ذمہ دارانہ تحریروں نے مسئلہ کی نزاکت کو مزید بڑھا دیا ہے

اسی کے ساتھ جماعت اہل حدیث (غیر مقلدین) بھی عواقب سے بے خبر ہو کر اس فتنہ کو ہوا دینے ہی میں اپنی کامیابی سمجھ رہی ہے۔ ان وجوہ سے ایک طے شدہ اور معمول بہ مسئلہ کے سلسلے میں عام مسلمانوں کے اندر خلجان و اضطراب کا پیدا ہو جانا ایک فطری امر تھا جو پیدا ہوا اور ضرورت ہوئی کہ اس اضطراب و خلجان کو دور کرنے کے لیے مسئلہ سے متعلق دلائل یکجا کر کے پیش کر دیئے جائیں۔ چنانچہ امیر الہند حضرت مولانا سید اسعد مدنی صدر جمعیۃ علماء ہند کے ایماء پر یہ تحریر مرتب کر کے پیش کی جا رہی ہے۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ زیر نظر تحریر نہایت عجلت میں سپرد قلم کی گئی ہے اس لیے اس میں سہو و خطا اور عبارت کی ژولیدگی کا وجود قرین قیاس ہے سہو و غلطی، بھول چوک سے بری ہونے کا کون دعویٰ کر سکتا ہے اس لیے ناظرین سے گزارش ہے کہ اس قسم کی اگر کوئی خامی و کمزوری کسی جگہ محسوس کریں تو بندہ کو اس سے ضرور مطلع فرمائیں تاکہ اس کی تصحیح کر لی جائے۔

اللهم ارنا الحق حقاً و ارزقنا اتباعه و ارنا الباطل باطلا و ارزقنا اجتنابه و صلى الله على النبي الكريم.

حبیب الرحمن قاسمی اعظمی
خادم اللہ رئیس دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نکاح کی اہمیت

اسلامی شریعت میں نکاح کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ قرآن وحدیث میں اس سے متعلق خصوصی احکامات صادر ہوئے ہیں اور اس کی ترغیب صریح ارشادات نبوی میں موجود ہے۔ ایک طویل حدیث کے آخر میں آپؐ نے فرمایا ”فمن رغب عن سنتی فلیس منی“ جو میری سنت نکاح سے اعراض کرے گا وہ میرے طریقہ سے خارج ہے۔

(بخاری شریف جلد ۲، ص ۵۵۷)

ایک اور حدیث میں فرمایا ”ان مستننا النکاح“ نکاح ہماری سنت ہے۔

(مسند امام احمد ج ۵، ص ۱۶۳)

ایک حدیث میں نکاح کو تکمیل ایمان کا ذریعہ بتایا گیا ہے خادم رسولؐ انس بن مالکؓ راوی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”من تزوج فقد استكمل نصف الایمان فلیتق الله فی النصف الباقي۔“

جس نے نکاح کر لیا اس نے اپنے نصف ایمان کی تکمیل کر لی۔ لہذا اسے چاہیے کہ

بقیہ نصف کے بارے میں اللہ سے ڈرتا رہے۔ (مشکوٰۃ ۲۶۷، جمع الفوائد ج ۱، ص ۲۱۶)

انہیں جیسی احادیث کے پیش نظر امام اعظم ابو حنیفہ اور دیگر ائمہ نے عبادات نافلہ میں اشتغال کے مقابلہ میں نکاح کو افضل قرار دیا ہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ نکاح کی ایک حیثیت اگر باہمی معاملہ کی ہے تو اسی کے ساتھ عام معاملات و معاہدات سے بالاتر یہ سنت و عبادت کی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ نکاح کی اسی خصوصی اہمیت کی بنا پر اس کے انعقاد اور وجود پذیر ہونے کے لیے باجماع کچھ ایسے آداب اور ضروری شرائط ہیں جو دیگر معاملات خرید و فروخت وغیرہ میں نہیں ہیں۔ مثلاً ہر عورت اور ہر مرد سے نکاح درست نہیں اس بارے میں اسلامی شریعت کا ایک مستقل قانون ہے جس کی رو سے بہت سی عورتوں اور مردوں کا باہم نکاح نہیں ہو سکتا۔ دیگر معاملات کے منعقد و مکمل ہونے کے لیے گواہی شرط نہیں ہے۔ جب

کہ نکاح کے انعقاد کے واسطے گواہوں کا موجود ہونا شرط ہے اگر مرد و عورت بغیر گواہوں کے نکاح کر لیں تو یہ نکاح قانون شرع کے لحاظ سے باطل اور کالعدم ہوگا۔

یہ خصوصی احکام اور ضروری پابندیاں بتا رہی ہیں کہ معاملہ نکاح کی سطح دیگر معاملات و معاہدات سے بلند ہے۔ شریعت کی نگاہ میں یہ ایک بہت ہی سنجیدہ اور قابل احترام معاملہ ہے جو اس لیے کیا جاتا ہے کہ باقی رہے یہاں تک کہ موت ہی زوجین کو ایک دوسرے سے جدا کر دے۔ یہ ایک ایسا قابل قدر رشتہ ہے جو تکمیل انسانیت کا ذریعہ اور رضائے الہی و اتباع سنت کا وسیلہ ہے۔ جس کے استحکام پر گھر، خاندان اور معاشرے کا استحکام موقوف ہے اور جس کی خوبی و خوشگواہی پر معاشرے کی خوبی و بہتری کا دار و مدار ہے۔ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جس کے انقطاع اور ٹوٹنے سے صرف فریقین (میاں بیوی) ہی متاثر نہیں ہوتے بلکہ اس سے پورے نظام خانگی کی چولیس بل جاتی ہیں اور بسا اوقات خاندانوں میں فساد و نزاع تک کی نوبت پہنچ جاتی ہے جس سے معاشرہ متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتا۔ اسی بناء پر بغیر ضرورت طلاق (جو رشتہ نکاح کو منقطع کرنے کا شرعی ذریعہ ہے) خدائے دو جہاں کے نزدیک ایک ناپسندیدہ اور ناگوار عمل ہے۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

”ابغض الحلال الی اللہ عز و جل الطلاق“ اللہ کی حلال کردہ چیزوں میں طلاق سے زیادہ مبغوض اور کوئی چیز نہیں ہے۔

(سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۳۰۲ - المسند رک للماکم ج ۲ ص ۱۶۹ وقال الذہبی صحیح علی شرط مسلم)

اسلام کا ضابطہ طلاق

اس لیے جو اسباب و وجوہ اس بابرکت اور محترم رشتہ کو توڑنے کا ذریعہ بن سکتے ہیں انھیں راہ سے ہٹانے کا کتاب و سنت کی تعلیمات نے مکمل انتظام کر دیا ہے۔ زوجین کے باہمی حالات و معاملات سے متعلق قرآن و حدیث میں جو ہدایتیں دی گئی ہیں ان کا مقصد یہی ہے کہ یہ رشتہ کمزور ہونے کی بجائے پائیدار اور مستحکم ہوتا چلا جائے۔ ناموافقت کی صورت میں افہام و تفہیم، پھر زجر و تنبیہ اور اگر اس سے کام نہ چلے اور بات بڑھ جائے تو خاندان ہی کے افراد کو حکم و ثالث بنا کر معاملہ طے کرنے کی تعلیم دی گئی ہے۔

لیکن بسا اوقات حالات اس حد تک بگڑ جاتے ہیں کہ اصلاح حال کی یہ ساری کوششیں

بے سود ہو جاتی ہیں اور رشتہ ازدواج سے مطلوب ثمرات و فوائد حاصل ہونے کے بجائے زوجین کا باہم مل کر رہنا ایک عذاب بن جاتا ہے۔ ایسی ناگزیر حالت میں ازدواجی تعلق کا ختم کر دینا ہی دونوں کے لیے بلکہ پورے خاندان کے لیے باعث راحت ہوتا ہے اس لیے شریعت اسلامی نے طلاق اور فسخ نکاح کا قانون بنایا۔ جس میں طلاق کا اختیار صرف مرد کو دیا گیا جس میں عاداتاً و طبعاً عورت کے مقابلہ میں فکر و تدبیر اور برداشت و تحمل کی قوت زیادہ ہوتی ہے علاوہ ازیں مرد کی قوامیت و انضیلت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ یہ اختیار صرف اسی کو حاصل ہو۔ لیکن عورت کو بھی اس حق سے یکسر محروم نہیں کیا کہ وہ ”کالمیت فی بد الغسل“ شوہر کے ہر ظلم و جور کا ہدف بنی رہے اور اپنی رہائی کے لیے کچھ نہ کر سکے۔ بلکہ اسے بھی یہ حق دیا کہ شرعی عدالت میں اپنا معاملہ پیش کر کے قانون کے مطابق طلاق حاصل کر سکتی ہے یا نکاح فسخ کر سکتی ہے۔

پھر مرد کو طلاق کا اختیار دے کر اسے بالکل آزاد نہیں چھوڑ دیا بلکہ اسے تاکید ہدایت دی کہ کسی وقتی و ہنگامی ناگواری میں اس حق کو استعمال نہ کرے۔ اس پر بھی سخت تنبیہ کی گئی کہ حق طلاق کو دفعتاً استعمال کرنا غیر مناسب اور نادانی ہے کیونکہ اس صورت میں غور و فکر اور مصالح کے مطابق فیصلہ لینے کی گنجائش ختم ہو جائے گی جس کا نتیجہ حسرت و ندامت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کی بھی تاکید کی گئی کہ حیض کے زمانہ میں یا ایسے طہر میں جس میں ہم بستری ہو چکی ہے طلاق نہ دی جائے کیونکہ اس صورت میں عورت کو خواہ مخواہ طول عدت کا ضرر پہنچ سکتا ہے۔ بلکہ اس حق کے استعمال کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ جس طہر میں ہم بستری نہیں کی گئی ہے ایک طلاق دے کر رک جائے، عدت پوری ہو جانے پر رشتہ نکاح ختم ہو جائے گا۔ دوسری یا تیسری طلاق کی ضرورت نہیں پڑے گی اور اگر دوسری یا تیسری طلاق دینی ہی ہے تو الگ الگ طہر میں دی جائے۔

پھر معاملہ نکاح کے توڑنے میں یہ لچک رکھی کہ ایک یا دو بار صریح لفظوں میں طلاق دینے سے فی الفور نکاح ختم نہیں ہوگا بلکہ عدت پوری ہونے تک یہ رشتہ باقی رہے گا۔ دوران عدت اگر مرد اپنی طلاق سے رجوع کر لے تو نکاح سابق بحال رہے گا جب کہ دیگر معاملات بیع و شراء وغیرہ میں یہ گنجائش نہیں ہے۔ نیز عورت کو ضرر سے بچانے کی غرض سے حق رجعت کو بھی دو طلاقوں تک محدود کر دیا گیا تاکہ کوئی شوہر محض عورت کو ستانے کے لیے

اپنا نہ کر سکے کہ ہمیشہ طلاق دیتا رہے اور رجعت کر کے قید نکاح میں اسے مجبوس رکھے بلکہ شر ہر کو پابند کر دیا گیا کہ اختیار رجعت صرف دو طلاقوں تک ہی ہے تین طلاقوں کی صورت میں یہ اختیار ختم ہو جائے گا بلکہ فریقین اگر باہمی رضا سے نکاح ثانی کرنا چاہیں تو ایک خاص صورت کے علاوہ یہ نکاح درست اور حلال نہیں ہوگا۔ آیت پاک ”الطلاق مرتان“ اور ”فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنكح زوجا غیره“ میں یہی قانون بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے تیسری طلاق دے دی تو معاملہ نکاح ختم ہو گیا اور اب مرد کو نہ صرف یہ کہ رجعت کا اختیار نہیں رہا بلکہ تین طلاقوں کے بعد اگر یہ دونوں باہمی رضا سے پھر رشتہ نکاح میں منسلک ہونا چاہیں تو وہ ایسا نہیں کر سکتے تا وقتیکہ یہ عورت عدت طلاق گزار کر دوسرے مرد سے نکاح کر لے، نیز حقوق زوجیت سے بہرہ ور ہوتے ہوئے دوسرے شوہر کے ساتھ رہے پھر اگر اتفاق سے یہ دوسرا شوہر بھی طلاق دے دے یا وفات پا جائے تو اس کی عدت پوری کرنے کے بعد پہلے شوہر سے نکاح ہو سکتا ہے۔ آیت کریمہ ”فان طلقها فلا جناح علیہما ان یتراجعا“ میں اسی نکاح جدید کا بیان ہے۔ یعنی پھر اگر یہ دوسرا شوہر اس کو طلاق دے دے تو ان پر اس میں کوئی گناہ نہیں کہ دوبارہ باہم رشتہ ازدواج قائم کر لیں۔ شریعت اسلامی کے وضع کردہ اس ضابطہ طلاق پر اگر پورے طور پر عمل کیا جائے تو طلاق دینے کے بعد نہ کسی شوہر کو حسرت و ندامت سے دوچار ہونا پڑے گا اور نہ ہی کثرت طلاق کو یہ وبا باقی رہے گی جس کے نتیجہ میں طرح طرح کے ناگوار مسائل پیدا ہوتے ہیں جو نہ صرف مسلم معاشرہ کے لیے درد سر بنے ہوئے ہیں بلکہ اسلام مخالف عناصر کو اسلامی قانون طلاق میں کیڑے نکالنے اور طعنہ زنی کا موقع فراہم کر رہے ہیں حضرت علی رضی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد ہے۔ ”لو ان الناس اصابوا احد الطلاق مانندم رجل طلق امرأته“ اگر اوگ طلاق سے متعلق پابندیوں پر قائم رہیں تو کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے کر گرفتار ندامت نہیں ہوگا۔ (احکام القرآن ج ۱ ص ۳۸۷)

اس موقع پر ایک سوال یہ بھی اٹھتا ہے کہ اگر کسی نے ازراہ حماقت و جہالت طلاق کے مستحسن اور بہتر طریقہ کو چھوڑ کر غیر مشروع طور پر طلاق دے دی مثلاً الگ الگ تین طہروں میں طلاق دینے کے بجائے ایک ہی مجلس میں یا ایک ہی تلفظ میں تینوں طلاقیں دے ڈالیں تو اس کا اثر کیا ہوگا؟

آج کل جماعت غیر مقلدین مختلف ذرائع سے عامۃ المسلمین کو یہ باور کرا رہا ہے کہ کوشش میں مصروف ہے کہ ایک مجلس یا ایک تلفظ میں دی گئی تین طلاقیں شرعاً ایک ہی شمار ہوں گی اور اس طرح دی گئی تین طلاقوں کے بعد ازدواجی تعلق برقرار اور شوہر کو رجعت کا اختیار باقی رہے گا۔ جب کہ ظاہر قرآن، احادیث صحیحہ، آثار صحابہ اور اقوال فقہاء و محدثین سے ثابت ہے کہ مجلس واحد یا کلمہ واحدہ کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ شریعت اسلامی کا یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر عہد فاروقی میں حضرات صحابہ کا اجماع و اتفاق ہو چکا ہے جس کے بعد اختلاف کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اسی بناء پر ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بیک زبان کہتے ہیں کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں چاہے بیک لفظ دی جائیں یا الگ الگ لفظوں سے واقع ہو جاتی ہیں اور تین طلاقوں کے بعد چاہے وہ جس طرح بھی دی گئی ہوں رجعت کرنا از روئے شرع ممکن نہیں ہے۔ اور یہی جمہور سلف و خلف کا مسلک ہے۔ ذیل میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق علی الترتیب قرآن، حدیث، اجماع اور آثار صحابہ پر مشتمل دلائل پیش کئے جا رہے ہیں۔ اس لیے کہ اسلامی احکام کے بنیادی اور اہم ماخذ یہی ہیں۔

(۱) کتاب اللہ

مسئلہ زیر بحث میں ضروری ہے کہ سب سے پہلے قرآن حکیم کی ”آیت طلاق“ پر غور کر لیا جائے، کیونکہ مسئلہ طلاق میں اس کی حیثیت ایک بنیادی ضابطہ اور قانون کی ہے۔ اس آیت کی تفسیر و تاویل معلوم ہو جانے سے انشاء اللہ مسئلہ کی بہت ساری گتیاں از خود سلجھ جائیں گی۔

عہد جاہلیت میں طلاقیں دینے اور پھر عدت میں رجوع کر لینے کی کوئی حد نہیں تھی سیکڑوں طلاقیں دی جاسکتی تھیں اور پھر عدت کے اندر رجوع کیا جاسکتا تھا، بعض لوگ جنہیں اپنی بیویوں سے کسی بناء پر کد ہو جاتی اور وہ انہیں ستانا اور پریشان کرنا چاہتے تو طلاقیں دے دے کر عدت میں رجوع کرتے رہتے تھے، نہ خود ان کے ازدواجی حقوق ادا کرتے اور نہ انہیں آزاد کرتے اس طرح وہ مجبور محض اور بے بس ہو کر رہ جاتی تھیں، جب تک طلاق سے متعلق اسلام میں کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا مسلمانوں میں بھی طلاق کا یہی طریقہ جاری رہا،

... فرطی لکھتے ہیں۔ ”وكان هذا اول الاسلام برهة (جامع احکام القرآن ج ۳، ص ۲۶۱)“

ابتدائے اسلام میں ایک عرصہ تک یہی طریقہ رائج رہا۔

اخرج البيهقي بسنده عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها قالت كان الرجل يطلق امرأته ما شاء ان يطلقها و ان يطلقها مائة او اكثر اذا ارتجعها قبل ان تنقضي عدتها حتى قال الرجل لا امرأته لا اطلقك فتبني ولا اوويك الى قالت وكيف ذاك؟ قال اطلقك فكلما همت عدتك ان تنقضي ارتجعتك وافعل هكذا! فشكت المرأة ذلك الى عائشة رضي الله عنها فذكر عائشة ذلك رسول الله ﷺ فسكت فلم يقل شيئا حتى نزل القرآن (الطلاق مرتان فامساك معروف او تسريح باحسان) الآية فاستأنف الناس الطلاق فمن شاء طلق ومن شاء لم يطلق“ ورواه ايضا قتيبة بن سعيد و الحميدى عن يعلى بن شبيب وكذلك قال محمد بن اسحاق بن يسار بمعناه وروى نزول آية فيه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها۔

(سنن الكبرى للبيهقي مع الجوهر النقي ج ۷، ص ۳۳۳ مطبوعه حيدر آباد)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ مرد اپنی بیوی کو جتنی طلاقیں دیتا چاہتا دے سکتا تھا اگرچہ وہ طلاقیں سیکڑوں تک پہنچ جائیں بشرطیکہ عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کر لے، یہاں تک کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں تجھے اس طرح طلاق نہ دوں گا کہ تو مجھ سے الگ ہو جائے اور نہ میں تجھے اپنے پناہ ہی میں رکھوں گا، اس عورت نے پوچھا کہ یہ معاملہ تم کس طرح کرو گے، اس نے جواب دیا میں تجھے طلاق دوں گا اور جب عدت پوری ہونے کے قریب ہوگی تو رجوع کر لوں گا، طلاق اور رجعت کا یہ سلسلہ جاری رکھوں گا، اس عورت نے اپنے شوہر کی اس دھمکی کی شکایت حضرت عائشہ سے کی، حضرت عائشہ نے اس کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سن کر خاموش رہے اس پر کچھ فرمایا نہیں، تا آنکہ قرآن حکیم کی آیت (الطلاق مرتان الخ) نازل ہو گئی، تو اس وقت سے لوگوں نے آیت کے مطابق طلاق کی ابتدا کی اور جس نے چاہا اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور جس نے چاہا نہ دی، امام بیہقی کہتے ہیں کہ اس روایت کو قتیبہ بن سعید اور حمیدی نے بھی یعلى بن شبيب کے واسطے سے نقل کیا ہے، اسی طرح محمد ابن اسحاق

امام المغازی نے ہشام کے واسطے حضرت عائشہؓ سے الفاظ کے کچھ اختلاف کے ساتھ اسے بیان کیا ہے۔

واخرج ابن مـردويه البيهقي عن عائشة قالت لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأة ثم يراجعها ما لم تنقض العدة فوقت لهم الطلاق ثلاثا يراجعها في الواحدة والثنتين وليس في الثالثة رجعة حتى تسكن زوجا غيره۔ (تفسير ابن كثير ج ۱ ص ۲۷۷)

”حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا بیان کرتی ہیں کہ طلاق کی کوئی حد نہیں تھی آدمی اپنی بیوی کو طلاق دے کر عدت کے اندر رجوع کر لیا کرتا تھا تو ان کے لیے تین طلاق کی حد مقرر کر دی گئی ایک اور دو طلاقوں تک رجعت کر سکتا ہے تیسری کے بعد رجعت نہیں تا وقتیکہ مطلقہ کسی اور سے نکاح نہ کر لے۔“

اس روایت کے بارے میں حافظ ابن کثیر نے لکھا ہے وراوہ الحاکم فی مستدر کہ وقال صحيح الاسناد، اس روایت کو امام حاکم نے مستدرک میں نقل کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:

اخرج ابو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما ”والمطلقات بتر بصرن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن“ الآية وذلك ان الرجل كان اذا طلق امراته فهو احق برجعته و ان طلقها ثلاثا فنسخ ذلك فقال ”الطلاق مرتان“ (بذل المجهود شرح سنن ابو داود باب في نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث ج ۲ ص ۶۱)

”مطلقہ عورتیں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو تین حیض تک اور انھیں حلال نہیں اس چیز کا چھپانا جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کیا دستور یہ تھا کہ مرد جب اپنی بیوی کو طلاق دیتا تو رجعت کا حق رکھتا تھا اگرچہ تین طلاقیں دی ہوں پھر اس طریقہ کو منسوخ کر دیا گیا، اللہ جل شانہ نے فرمایا، الطلاق مرتان، یعنی طلاق رجعی دو ہیں۔

الفاظ کے فرق کے ساتھ سبب نزول سے متعلق اسی طرح کی روایتیں موطا امام مالک اور جامع ترمذی اور تفسیر طبری وغیرہ میں بھی ہیں، ان تمام روایتوں کا حاصل یہ ہے کہ آیت

کریمہ "الطلاق مرتان" کے ذریعہ قدیم طریقہ کو منسوخ کر کے طلاق اور رجعت دونوں کی حد متعین کر دی گئی کہ طلاق کی تعداد تین ہے اور رجعت دو طلاقوں تک کی جاسکتی ہے اس کے بعد رجعت کا اختیار ختم ہو جائے گا "فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره" دو کے بعد اگر طلاق دے دی تو بیوی حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ کسی اور مرد سے نکاح کر لے، حدیث میں "تنكح زوجا غيره" کی تفسیر یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ دوسرا شوہر لطف اندوز صحبت بھی ہو۔

قدوة المفسرین امام ابن جریر طبری متوفی ۳۰۹ھ سبب نزول کی روایت متعدد سندوں سے ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فتاویل الآیة علی هذا الخبر الذی ذکرنا عدد الطلاق الذی لکم ایہا الناس فیہ علی ازواجکم الرجعة اذا کن مدخولا بہن تطليقتان ثم الواجب بعد التطليقتین امساک بمعروف او تسریح باحسان لانه لا رجعة له بعد التطليقتین ان سرحها فطلقها الثلاث.

"آیت کی تفسیر ان روایتوں کے پیش نظر جو ہم نے اوپر ذکر کی ہیں یہ ہے کہ طلاق کی وہ تعداد جس میں تمہیں اے لوگو اپنی مطلقہ بیویوں سے رجعت کا حق ہے جبکہ ان سے ہم بستری ہو چکی ہو دو طلاقیں ہیں۔ ان دو طلاقوں کے بعد خوش اسلوبی کے ساتھ نکاح میں روک لینا ہے یا حسن سلوک کے ساتھ چھوڑ دینا ہے اس لیے کہ دو طلاقوں کے بعد رجعت نہیں ہے، اگر چھوڑنا چاہے تو تیسری طلاق دے دے۔"

غیر مقلد عالم کی ہٹ دھرمی

ایک غیر مقلد نے کہا کہ آیت میں "الطلاق مرتان" دو مرتبہ ہے جو کہ دو مجلس میں ہو اس میں ایک مجلس کے دو طلاق کا ذکر نہیں؟ لیکن ابن جریر نے مرتان کی تفسیر تطليقتان سے کر کے روایت کے پیش نظر ایک مجلس اور مجلسین سے عام رکھا ہے۔ پس روایات کی روشنی میں جو تفسیر کی گئی وہی معتبر ہوگی۔ علاوہ ازیں وضو کے باب میں یہ روایت صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے کہ نوضو رسول اللہ ﷺ مرة مرة و مرتین مرتین، وثلاثاً ثلاثاً تو کیا یہ مدعی عمل بالجہد یا اس کا مطلب یہ لے گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے اعضاء وضو کو دو مجلس یا تین مجلس میں دھویا؟

اس کے بعد آیت سے متعلق دوسرا قول ان الفاظ میں نقل کرتے ہیں۔

وقال الآخرون انما انزلت هذه الآية على نبي الله (صلى الله عليه وسلم) تعريفاً من الله تعالى ذكره عباده سنة طلاقهم نساء هم اذا ارادوا طلاقهن لا دلالة على القدر الذي تبين به المرأة من زوجها وتاويل الآية على قول هؤلاء سنة الطلاق التي مستتها وابتحنها لكم ان اردتم طلاق نساء كم ان تطلقوهن ثنتين في كل طهر واحدة ثم الواجب بعد ذلك عليكم اما ان تمكسوهن بمعروف او تسرحوهن باحسان.

”اور دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ یہ آیت منجانب اللہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اللہ کی طرف سے بندوں کو اپنی بیویوں کو طریقہ طلاق سکھانے کے لیے، اس آیت کا مقصد طلاق بائن کی تعداد بیان کرنا نہیں ہے، ان حضرات کے اس قول کے تحت آیت کی تفسیر یہ ہوگی کہ طلاق کا طریقہ جو میں نے جاری اور تمہارے لیے مباح کیا یہ ہے کہ اگر تم اپنی بیویوں کو طلاق دینا چاہو تو انہیں دو طلاقیں ایک ایک طہر میں دو، ان دو طلاقیں کے بعد تم پر واجب ہوگا کہ انہیں دستور شرعی کے مطابق روک لو یا خوبصورتی کے ساتھ چھوڑ دو۔“

شان نزول سے متعلق ان دونوں روایتوں اور ان کے تحت آیت کی تفسیر کرنے کے بعد اپنی ترجیحی رائے کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

والذي اولى بظاهر التنزيل ما قاله عروة وقنادة ومن قال مثل قولهما من ان الآية انما هي دليل على عدد الطلاق الذي يكون به التحريم وبطلان الرجعة فيه والذي يكون فيه الرجعة منه وذلك ان الله تعالى ذكره قال في الآية التي تلتوها ”فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره“ فعرف عباده القدر الذي به تحرم المرأة على زوجها الا بعد زوج ولم يبين فيها الوقت الذي يجوز الطلاق فيه والوقت الذي لا يجوز فيه (جامع البيان في تفسير القرآن، ج ۳، ص ۲۵۹)

”ظاہر قرآن سے زیادہ قریب وہی بات ہے جو عروہ، قنادہ وغیرہ نے کہی ہے یعنی یہ آیت دلیل ہے اس عدد طلاق کی جس سے عورت حرام اور رجعت کرنی باطل ہو جائے گی،

اور جس طلاق کے بعد رجعت ہو سکتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے بعد ”فان طلقها فلا تحل له“ کا ذکر کے بندوں کو طلاق کو اس تعداد کو بتایا ہے جس سے عورت اپنے شوہر پر حرام ہو جائے گی مگر یہ کہ دوسرے شوہر سے رشتہ نکاح قائم کر لے، اس موقع پر ان اوقات کا ذکر نہیں فرمایا ہے جن میں طلاق جائز اور ناجائز ہوتی ہے۔“

امام ابن جریر طبری کے علاوہ حافظ ابوالکثیر اور امام رازی نے بھی اسی تفسیر کو رائج قرار دیا ہے نیز علامہ سید آلوسی حنفیؒ نے اس کو ”الیق بالنظم و اوفق بسبب النزول“ (یعنی نظم قرآن سے زیادہ مناسب اور سبب نزول سے خوب چسپاں ہے) بتایا ہے۔

(روح المعانی ج ۲، ص ۱۳۵)

آیت پاک ”الطلاق مرتان“ کی اس تفسیر کا (جسے امام طبری وغیرہ نے اولیٰ اور رائج قرار دیا ہے) سبب نزول سے موافق ہونا تو ظاہر ہے، رہی بات نظم قرآن کے ساتھ اس تفسیر کی مناسبت و مطابقت کی تو اس کو سمجھنے کے لیے آیت کے سیاق و سباق پر نظر ڈالیے، آیت زیر بحث سے پہلے ”والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء“ کا ذکر ہے طلاق والی عورتیں اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں تین حیض تک ”بعد ازاں اس مدت انتظار میں شوہر کے حق رجعت کا حکم بیان فرمایا گیا وبعولتهن احق بردهن في ذالك ان ارادوا اصلاحاً“ اور ان کے شوہر حق رکھتے ہیں ان کے لوٹا لینے کا اس مدت میں اگر چاہیں سلوک سے رہنا۔

اس آیت کے نزول کے وقت قدیم رواج کے مطابق حق رجعت بغیر کسی قید کے بحالہ باقی تھا چاہے سیکڑوں طلاقیں کیوں نہ دی جا چکی ہوں۔ (تفسیر ابن کثیر ج ۱، ص ۲۷۱) اور اس بے قید حق رجعت سے عورتیں جس ناقابل برداشت مصیبت میں مبتلا ہو جاتی تھیں اس کا اندازہ سبب نزول سے متعلق اوپر مذکور روایت سے ہو چکا ہے، چنانچہ اس کے بعد آیت ”الطلاق مرتان“ نازل ہوئی، جس کے ذریعہ قدیم طریقہ کو ختم کر کے ایک جدید قانون نافذ کر دیا گیا کہ رجعت کا حق صرف دو طلاقوں تک ہوگا، اس کے بعد طلاق کی آخری حد بیان کرنے کے لیے ارشاد ہوا ”فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنكح زوجا غيره“ اور اگر تین طلاقیں دے دیں تو اب عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے (اور دوسرا شوہر اس کی صحبت سے لطف اندوز نہ

ہو لے۔ الحدیث) اس کے ساتھ ازدواجی رشتہ قائم کرنا جائز نہ ہوگا۔

کلام خداوندی کا یہ نظم مظہر ہے کہ آیت ”الطلاق مرتان“ کا مقصد نزول طلاق رجعی کی حد اور طلاقوں کی انتہائی تعداد بیان کرنا ہے، قطع نظر اس کے کہ یہ طلاق بلفظ واحد دی گئی ہو یا بالفاظ مکررہ۔ ایک مجلس میں دی گئی ہو یا الگ الگ مختلف مجلسوں میں، بس یہی دو باتیں یہ نص صریح اس آیت سے ثابت ہوتی ہیں، تفریق مجلس کے لیے اس آیت میں ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ہے، لفظ ”مرتان“ کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت و بیک کلمہ نہ دی جائیں بلکہ الگ الگ الفاظ سے دی جائیں، پھر ”مرتان“ کا لفظ ”مرة بعد اخرى“ یعنی یکے بعد دیگرے (ایک کے بعد دوسرا) کے معنی میں قطعی بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ لفظ جس طرح یکے بعد دیگرے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اسی طرح عددان یعنی دو چند اور ڈبل کے معنی میں بھی قرآن و حدیث میں استعمال کیا گیا ہے۔ جس کی چند مثالیں پیش کی جا رہی ہیں۔

الف: اولشک یوتون اجرهم مرتین یہ لوگ (یعنی مومنین اہل کتاب) دیئے جائیں گے اپنا اجر و ثواب دوگنا۔

ب: اسی طرح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہن اجمعین کے بارے میں ارشاد ربانی ہے۔ ومن یقنت منک للہ و رسولہ و تعمل صالحا نؤتھا اجرا مرتین۔ اور جو کوئی تم میں اطاعت کرے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور عمل کرے اچھے تو ہم دیں گے اس کو اس کا ثواب دوگنا۔

ان دونوں قرآنی آیتوں میں ”مرتین“ عددین یعنی دو چند اور دوہرے ہی کے معنی میں ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ ان کو الگ الگ دو مرتبہ ثواب دیا جائے گا۔ اب حدیث سے دو مثالیں بھی ملاحظہ کیجیے۔

(۱) بخاری شریف میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”العبد اذا نصح لسیدہ و احسن عبادۃ ربہ کان لہ اجرۃ یمرحین غلام جب اپنے آقا کا خیر خواہ ہوگا اور اپنے رب کی عبادت میں مخلص تو اسے دوہرا اجر ملے گا“ یہاں مرتین مضاعفین یعنی دو گنے اور دوہرے ہی کے معنی میں ہے۔

(۲) صحیح مسلم شریف میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ان اہل مکہ سأل

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یربہم آية فاراھم انشقاق القمر مرتین۔“ (صحیح مسلم ج ۲، ص ۲۷۳)

”مکہ والوں نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے معجزہ طلب کیا تو آپ نے چاند کے دو ٹکڑے ہونے کا معجزہ دکھایا۔“

اس حدیث میں ”مرتین“ فلقتین یعنی دو ٹکڑے کے معنی میں ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ آپ نے انھیں ”مرۃ بعد اخرى“ کے بعد دیگرے شق القمر کا معجزہ دکھایا کیونکہ سیرت رسول سے واقفیت رکھنے والے جانتے ہیں کہ شق القمر چاند کے دو ٹکڑے ہونے کا معجزہ صرف ایک بار ظاہر ہوا ہے، چنانچہ خود حافظ ابن القیم نے اپنی مشہور کتاب ”اغیالہ اللہفان“ میں حدیث مذکور کو نقل کر کے مرتین کا معنی شقتین و فلقتین ہی بیان کیا ہے، اور اس کے بعد لکھا ہے۔

ولما خفی هذا علی من لم یحط بہ علما زعم ان الانشقاق وقع مرۃ بعد مرۃ فی زمانین وهذا مما یعلم اهل الحدیث ومن له خبرۃ باحوال الرسول وسیرتہ انه غلط وانه لم یقع الانشقاق الامرۃ واحدة۔

(بحوالہ مآلہ السنن، ج ۱۲، ص ۱۷۹)

”مرتین کا یہ معنی جن لوگوں پر ان کی کم علمی کی بناء پر غلطی رہا انھوں نے سمجھ لیا کہ شق القمر کا معجزہ مختلف زمانوں میں متحد بار ظاہر ہوا ہے، علماء حدیث اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے احوال اور سیرت سے واقف اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ مرتین کا یہ معنی اس جگہ غلط ہے، کیونکہ شق القمر کا معجزہ صرف ایک ہی بار ظہور میں آیا ہے۔“

حافظ ابن القیم نے مرتین کی مراد سے متعلق اس موقع پر جو اصول ذکر کیا ہے کہ اگر مرتبان سے افعال کا بیان ہوگا تو اس وقت تعداد زمانی یعنی یکے بعد دیگرے کے معنی میں ہوگا، کیونکہ دو کاموں کا ایک وقت میں اجتماع ممکن نہیں ہے مثلاً جب کوئی یہ کہے کہ ”اکلت مرتین“ تو اس کا لازمی طور پر معنی یہ ہوگا کہ میں نے دو بار کھایا اس لیے کہ دو اکل یعنی کھانے کا دو عمل ایک وقت میں نہیں ہو سکتا، اور جب مرتین سے اعیان یعنی ذات کا بیان ہوگا تو اس وقت یہ ”عطفین“ کو چند اور ذیل کے معنی میں ہوگا، کیونکہ دو ذاتوں کا ایک وقت میں اکٹھا ہونا ممکن ہے۔

موصوف کے اس اصول کے اعتبار سے بھی آیت پاک ”الطلاق مرتنان“ میں مرتین، عددین کے معنی میں ہوگا کیونکہ اوپر کی تفصیل سے یہ بات منہج ہو چکی ہے کہ اس آیت میں طلاق رجعی کی تعداد بیان کی گئی ہے۔ تطلق یعنی طلاق دینے کی کیفیت کا بیان نہیں ہے اور طلاق ذات اور اسم ہے فعل نہیں ہے۔

البتہ امام مجاہد وغیرہ کے قول پر (جن کی رائے میں آیت مذکورہ طریقہ طلاق بیان کرنے کے لیے نازل ہوئی ہے) ”الطلاق“ تطلق یعنی طلاق دینے کے معنی میں ہوگا اور طلاق دینا ایک فعل ہے تو اس وقت ”مرتین“ کا معنی مرتہ بعد آخری اور یکے بعد دیگرے ہوگا، اس معنی کی صورت میں بھی ”الطلاق مرتنان“ سے صرف اتنی بات ثابت ہوگی کہ دو طلاقیں الگ الگ آگے پیچھے دی جائیں بیک کلمہ نہ دی جائیں، اس سے زیادہ کوئی اور قید مثلاً تفریق مجلس وغیرہ کی تو اس آیت میں اس کا معمولی اشارہ بھی نہیں ہے، اس لیے اگر ایک مجلس یا ایک طہر میں است طالق، انت طالق تجھ پر طلاق ہے، تجھ پر طلاق ہے۔ الگ الگ تلفظ کے ذریعہ طلاق دی جائے تو یہ صورت ”الطلاق مرتنان“ طلاق یکے بعد دیگرے ہے، کے عین مطابق ہوگی، لہذا اس آیت کے مطابق یہ دونوں طلاقیں ایک مجلس یا ایک طہر میں ہونے کے باوجود واقع ہو جائیں گی۔ اور جب اس آیت کی رو سے ایک مجلس یا ایک طہر کی متعدد تلفظ سے دی گئی طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں تو ایک تلفظ سے دی گئی طلاقیں بھی واقع ہو جائیں گی، کیونکہ ایک مجلس میں دی گئی دونوں طلاقوں (یعنی ایک تلفظ سے اور متعدد تلفظ سے) کا حکم بغیر کسی اختلاف کے سب کے نزدیک یکساں ہے۔

(دیکھئے احکام القرآن امام حصص رازی ج ۱ ص ۳۸۶، المطبعة السليبية، مصر)

اسی بناء پر جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آیت ”الطلاق مرتنان“ میں طلاق دینے کا طریقہ بتایا گیا ہے اور ”مرتین“ مرتہ بعد آخری یکے بعد دیگرے کے معنی میں ہے وہ حضرات بھی اسی کے قائل ہیں کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ اگرچہ طلاق دینے کا یہ طریقہ غلط ہے لیکن غلط طریقہ اختیار کرنے سے طلاق کے وقوع پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، ہاں اس طرح طلاق دینے والا غلط طریقہ اختیار کرنے کا مجرم ہوگا۔

آیت طلاق پر اس تفصیلی بحث سے یہ بات کمال کر معلوم ہو گئی کہ آیت پاک میں واقع لفظ ”مرتین“ کا معنی مرتہ بعد آخری یعنی یکے بعد دیگرے بھی صحیح ہے اور ثنتين یعنی دو کا معنی

بھی درست ہے۔ نیز دونوں معنی کے اعتبار سے ایک مجلس یا ایک تلفظ میں دی گئی تین طلاقیں اس آیت کی رو سے واقع ہو جائیں گی اور اس کے بعد بحکم قرآن ”فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ“ حق رجعت ختم ہو جائے گا، اس لیے جو لوگ کہتے ہیں کہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کے بعد بھی حق رجعت باقی رہتا ہے وہ قانون الہی کی مقررہ حد کو توڑ رہے ہیں اور ایک چور دروازہ نکال رہے ہیں تاکہ ظالم شوہروں کو مزید ظلم کا موقع ہاتھ آجائے یا کم از کم قانون کے دائرہ اثر کو محدود اور تنگ کر رہے ہیں، جب کہ اس تحدید کا کوئی ثبوت نہ آیت کریمہ میں ہے اور نہ اس کا کوئی اشارہ ان روایتوں میں ہے جو اس آیت کے سبب نزول سے متعلق ہیں۔ علاوہ ازیں قانون بحیثیت قانون کے اس طرح کی حد بندیوں کو برداشت بھی نہیں کرتا وہ تو اپنے جملہ تعلقات کو حاوی ہوتا ہے نیز اس تفصیل سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جو لوگ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک بتاتے ہوئے بطور استدلال کے اس آیت کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ طرز عمل خالص مغالطہ پر مبنی ہے، استدلال سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۲) حضرت امام شافعی رحمہ اللہ علیہ ایک مجلس میں تین طلاقوں کے وقوع پر آیت کریمہ ”فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ“ سے استدلال کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

فالقمران واللہ اعلم یدل علی ان من طلق زوجة له دخل بها اولم یدخل بها ثلثة لم تحل له حتی تنکح زوجاً غیرہ۔

(کتاب الام، ج ۵، ص ۱۶۵، سنن الکبریٰ، ج ۱، ص ۲۲۲)

”اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ قرآن حکیم کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں خواہ اس نے اس سے ہم بستری کی ہو یا نہ کی ہو وہ عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی تا وقتیکہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے۔“

امام شافعی کا استدلال فان طلقها کے عموم سے ہے کیونکہ ”فان طلق“ فعل شرط ہے جو عموم کے صیغوں میں سے ہے جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مصرح ہے، لہذا اس کے عموم میں ایک مجلس کی تین طلاقیں بھی داخل ہوں گی۔

یہی بات علامہ ابن حزم طاہری بھی لکھتے ہیں، چنانچہ ”فان طلقها فلا تحل له

الآیہ کے تحت لکھتے ہیں۔

لہذا يقع علی الثلاث مجموعۃ و مفارقة ولا يجوز ان يخص بهذه الآیۃ بعض ذالک دون بعض بغير نص (الحمل، ج ۱۰، ص ۲۰۷) یعنی فان طلقها کالفظ ان تین طلاقوں پر بھی صادق آتا ہے جو اکٹھی دی گئی ہوں اور ان پر بھی جو الگ الگ دی گئی ہوں اور بغیر کسی نص کے اس آیت کو خاص کسی ایک قسم کی طلاق پر محمول کرنا درست نہیں ہے۔

اس صحیح استدلال کی تردید میں جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آیت کے عموم سے اکٹھی طلاقیں خارج ہیں کیونکہ شریعت اسلامی میں اس طرح مجموعی طلاقیں دینی ممنوع ہیں، اب اگر ان ممنوع طلاقوں کو آیت کے عموم میں داخل مان کر ان کے نفاذ کو تسلیم کر لیا جائے تو شریعت کی ممانعت کا کوئی معنی ہی نہ ہوگا اور یہ رائیگاں ہو جائے گی۔

بظاہر ان لوگوں کی یہ بات بڑی وقیع اور چست نظر آتی ہے، لیکن اصول و ضوابط اور شرعی نظائر میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت ایک بے بنیاد مفروضہ سے زیادہ کی نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس جواب میں سبب اور اس کے اثر و حکم کو گڈمڈ کر کے یہ غلط نتیجہ برآمد کر لیا گیا ہے جب کہ اسباب اور ان پر مرتب ہونے والے احکام و آثار الگ الگ دو حقیقتیں ہیں۔ اسباب کے استعمال کا مکلف بندہ ہے اور ان اسباب پر احکام کا مرتب کرنا اللہ تعالیٰ کا کام ہے، لہذا جب شریعت کی جانب سے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں کام کا فلاں حکم ہے تو بندہ مکلف سے جب بھی وہ فعل وجود میں آئے گا لامحالہ اس کا اثر اور حکم بھی ظہور پذیر ہوگا، البتہ اگر وہ فعل غیر مشروع طور پر اللہ تعالیٰ کی اذن و اجازت کے خلاف صادر ہوگا تو اس کا کرنے والا عند اللہ معصیت کار ہوگا اور اس عصیان پر اس سے مواخذہ ہو سکتا ہے۔ رہا معاملہ اس فعل پر اس کے حکم و اثر کے مرتب ہونے کا تو فعل کے جائز و ناجائز ہونے کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، اس بات کو ایک مثال سے سمجھئے، اللہ تعالیٰ عز شانہ نے فعل مباشرت یعنی عورت کے ساتھ ہم بستری کو وجوب غسل کے لیے سبب بتایا ہے اب اگر کوئی شخص جائز طور پر اپنی بیوی سے مباشرت کرے تو اس پر شریعت کی رو سے غسل فرض ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی بدکار کسی اجنبی عورت کے ساتھ یہی کام کرے تو اس فعل کے حرام و ممنوع ہونے کے باوجود اس پر بھی شرعاً غسل فرض ہو جائے گا، افعال شرعی میں اس کے نظائر بہت ہیں اس موقع پر ان نظائر کا جمع کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ مسئلہ کی وضاحت پیش

نظر ہے اس لیے اسی ایک نظیر پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔

یعنی یہی صورت طلاق کی بھی ہے۔ اللہ رب العزت نے فعل طلاق کو قید نکاح سے رہائی کا سبب اور ذریعہ قرار دیا ہے لہذا جب شخص مکلف سے فعل طلاق کا صدور ہوگا تو لازمی طور پر اس کے اثر و حکم کا بھی ثبوت ہوگا۔ چاہے طلاق کا یہ عمل شریعت کے بتائے ہوئے طریق کے مطابق وقوع میں آیا ہو یا غیر مشروع طور پر، البتہ غیر مشروع اور ممنوع طریقہ اختیار کرنے کی بنا پر وہ شریعت کی نگاہ میں قصودار ہوگا اور اس کی بندگی و اطاعت شعاری کا تقاضا ہوگا کہ ممکن حد تک اس غلطی کو درست کرنے کی کوشش کرے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی زوجہ کو بحالت حیض ایک طلاق دے دی تھی، جس کا ناجائز و ممنوع ہونا شرعاً مسلم ہے اس کے باوجود اس طلاق کو نافذ مانا گیا۔ پھر چونکہ یہ ایک طلاق تھی جس کے بعد رجعت کا حق باقی رہتا ہے۔ لہذا رجعت کر کے اس غلطی کی طمانی کا موقع تھا۔ اسی لیے ہادی اعظمؒ نے انھیں رجعت کی ہدایت فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ رجعت کر لینے کے بعد اگر طلاق دینے ہی کی مرضی ہو تو طہر یعنی پاکی کے زمانہ میں جو جماعت اور ہم بستری سے خالی ہو طلاق دینا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس طلاق کا واقعہ صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن نسائی، سنن الکبریٰ، سنن دارقطنی وغیرہ کتب حدیث میں دیکھا جاسکتا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی یہ حدیث اس بات پر نص ہے کہ ممنوع اور ناجائز طور پر طلاق دینے سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے، اس صریح و صحیح نص کے مقابلہ میں اس قیاسی مفروضہ کی کیا حیثیت ہے یہ ارباب علم و دانش پر مخفی نہیں، عیاں راجحہ بیاں۔

پھر یہ بات بھی کس قدر دلچسپ بلکہ معنی خیز ہے کہ جو لوگ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو اس کے ممنوع و غیر مشروع ہونے کی بنا پر آیت کے عموم سے خارج اور غیر نافذ کہہ کر اسے ایک طلاق قرار دیتے ہیں وہی لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ تین طلاقوں کی یہ ایک طلاق بھی ممنوع و غیر مشروع اور طلاق بدعی ہے پھر بھی یہ ممنوع طلاق نافذ ہو جائے گی جب کہ ان کے مفروضہ کے مطابق وہ نافذ نہیں ہونی چاہیے، ملاحظہ ہو گروہ اہل حدیث (غیر مقلدین) کے رئیس اعظم جناب نواب صدیق حسن خاں قنوجی مرحوم کے فرزند ارجمند جناب نواب میر نور الحسن خاں التوفیٰ ۱۳۳۶ھ کی حسب ذیل عبارت:

”وازا دلہ متقدمہ ظاہر است کہ سہ طلاق بیک لفظ یا در یک مجلس بدون تحلل

رجعت یک طلاق باشد اگر چه بدعی بود ایں صورت مجملہ صور طلاق بدعی واقع است با آنکہ فاعلش آثم باشد نہ سائر صور بدعی کہ در آنہا طلاق واقع نمی شود“

(عرف الجادی من جنان ہدی الہادی ص ۱۲۱، م مطبع صدیقی بموہال ۱۳۰۱ھ)

”اوپر بیان کردہ دلیلوں سے ظاہر ہے کہ ایک لفظ کی تین طلاقیں یا ایک مجلس کی تین طلاقیں جب کہ درمیان میں رجعت نہ ہو ایک طلاق ہوگی اگر چہ یہ بھی بدعی ہوگی طلاق بدعی کی یہ قسم دیگر بدعی طلاقوں کے برخلاف نافذ ہوگی اور اس کا مرتکب گنہگار بھی ہوگا اور طلاق بدعی کی بقیہ ساری قسموں میں طلاق واقع نہیں ہوں گی۔“

سوال یہ ہے کہ ممنوع اور غیر مشروع ہونے میں ایک مجلس کی تین طلاقیں، اور تین طلاقوں کی یہ ایک طلاق دونوں برابر اور یکساں ہیں یا دونوں کی ممنوعیت وغیر مشروعیت میں تفاوت ہے اگر دونوں میں تفاوت اور کمی بیشی ہے تو اس تفاوت پر شرعی نص درکار ہے۔ بالخصوص جو لوگ دوسروں سے ہر بات پر کتاب و سنت کی نص کا مطالبہ کرتے رہتے ہیں ان پر یہ ذمہ داری زیادہ عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے اس دعویٰ پر قرآن و حدیث سے کوئی واضح دلیل پیش کریں اور اگر دونوں کی ممنوعیت یکساں ہے اور یہی بات جناب میر نور الحسن خاں مرحوم کی عبارت سے ظاہر ہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ مفروضہ خود ان لوگوں کے نزدیک بھی مسلم اور قابل عمل نہیں ہے بلکہ مغالطہ اندازی کے لیے ایک ایسی بات چلتا کر دی گئی ہے جو واقعیت سے یکسر بے بہرہ اور محروم ہے۔

(۳) ”تسلک حدود اللہ ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدری لعل

الله يحدث بعد ذالک امرًا. الآیۃ“

”یہ اللہ کی باندھی ہوئی حدیں ہیں جو کوئی اللہ کی حدوں سے آگے بڑھے تو اس نے اپنے اوپر ظلم کیا اس کو کیا خبر کہ شاید اللہ پیدا کر دے اس طلاق کے بعد کوئی نئی صورت۔“

اس آیت پاک کا ظاہر یہی بتا رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تین طلاقوں کا جو حق مرد کو دیا ہے اگر وہ اس کو بیک دفعہ استعمال کر لے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، البتہ ایسا کرنا خود اس کی اپنی مصلحت کے خلاف ہوگا، کیونکہ اگر تین طلاقوں کو ایک شمار کر کے حق رجعت دے دیا جائے تو پھر اس کہنے کا کیا معنی ہوگا کہ ”لا تدری لعل الله يحدث بعد ذالک امرًا“ اسے کیا معلوم کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کے بعد کوئی نئی صورت یعنی باہمی موافقت وغیرہ

کی صورت پیدا فرمادے، اس لیے کہ تین کو ایک شمار کرنے کی صورت میں تو رجعت کا حق اور موافقت کی صورت باقی ہی ہے۔

چنانچہ شارح صحیح مسلم امام نووی لکھتے ہیں۔

”احتج الجمهور بقوله تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه الآية قالوا معناه ان المطلق قد يحدث له ندم فلا يمكنه تداركه لوقوع البسوة فلو كانت الثلاث لاتقع ولم يقع طلاقه هذا الارحعيا فلا يندم“

(صحیح مسلم مع الشرح، ج ۱، ص ۴۷۸)

”جمہور نے تین طلاقوں کے تین واقع ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه“ سے استدلال کیا ہے، یہ کہتے ہیں کہ آیت کا مطلب یہ ہے کہ طلاق دینے والے کو بسا اوقات اپنی حرکت پر ندامت ہوتی ہے تو بیک دفعہ تینوں طلاقیں دے دینے کی صورت میں زوجین کے درمیان جدائی واقع ہو جانے سے اس ندامت کا تدارک اور ازالہ نہ ہو سکے گا اگر بیک دفعہ کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتیں تو ندامت کس بات پر ہوتی۔ کیونکہ رجعت کے ذریعہ اس کے تدارک اور ازالہ کی گنجائش موجود ہی ہے۔“

اسی بات کو امام ہصام ص رازی اپنے انداز میں یوں بیان فرماتے ہیں

”ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه، يدل على انه اذا طلق لغير السنة وقع طلاقه وكان ظالماً لنفسه بتعدية حدود الله لانه ذكر عقيب العدة فابان ان من طلق لغير العدة فطلاقه واقع لانه لو لم يقع طلاقه لم يكن ظالماً لنفسه ويدل على انه اراد وقوع طلاقه مع ظلم نفسه قوله تعالى عقيبه، لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امراً، يعنى يحدث له ندم فلا ينفعه لانه قد طلق ثلاثاً۔ (احکام القرآن، ج ۳، ص ۳۵۳، مطبوعہ مصر)

”آیت پاک ”ومن يتعد حدود الله“ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جب مرد طلاق بدعی دے گا تو وہ واقع ہو جائے گی اور وہ اللہ کی قائم کردہ حدود سے تجاوز کرنے کی بنا پر اپنی ذات پر ظلم کرنے والا ہو گا یہ دلالت اس طور پر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”فطلقوهن لعنتهن“ (طلاق دو انہیں ان کی عدت پر) کے بعد اس آیت کو ذکر فرمایا ہے تو اس سے ظاہر ہوا کہ جو غیر عدت میں یعنی طلاق بدعی دے گا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ اپنی

ذات پر ظلم کرنے والا کیوں ہوگا اور اس بات پر دلالت کہ ”من يتعد حدود الله“ کی مراد اپنے نفس پر ظلم کرنے کے باوجود اس کی طلاق کا واقع ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وہ ارشاد جو اس کے بعد آ رہا ہے یعنی لا تدری لعل الله يحدث بعد ذالک امر الیٰی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے دل میں طلاق پر ندامت پیدا کر دے اور یہ ندامت اس کے واسطے مفید نہ ہوگی کیونکہ وہ تین طلاقیں دے چکا ہے۔“

علامہ علاء الدین مار دینی نے اس آیت کی یہی تفسیر قاضی اسماعیل کی کتاب احکام القرآن کے حوالے سے امام شعسی، ضحاک، عطاء، قتادہ، اور متعدد صحابہ سے نقل کی ہے (الجوہر النبی مع سنن الکبریٰ للبیہقی ج ۷، ص ۲۲۸) نیز امام قرطبی علامہ جبار اللہ زنجشیری اور امام فخر الدین رازی نے بھی اپنی اپنی تفسیروں میں یہی لکھا ہے کہ اس آیت سے ایک مجلس کی تین طلاقیں کے وقوع کا ثبوت فراہم ہوتا ہے (دیکھئے الحامع لاحکام القرآن، للقرطبی، ج ۱۸، ص ۱۵۶-۱۵۷) والکشاف للزمخشری ج ۴، ص ۱۰۹، اور معاتب العیب المشہر بالتفسیر الکبیر الامام الرازی ج ۸، ص ۱۵۹)

ان تینوں آیات قرآنیہ سے جن پر ائمہ تفسیر کی تشریحات کی روشنی میں گزشتہ صفحات میں بحث کی گئی ثابت ہوتا ہے کہ ایک مجلس میں یا ایک لفظ سے دی گئی تین طلاقیں تینوں واقع ہو جائیں گی اس کے برعکس کسی آیت سے اشارہ بھی یہ بات نہیں نکلتی کہ بیک مجلس یا بیک کلمہ دی ہوئی تین طلاقیں ایک شمار ہوں گی۔

(۲) سنت رسول اللہ ﷺ

(۱) حضرت عویر عجلائی رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کے ایک بڑے مجمع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی سے لعان کیا تو اس کے بعد عرض کیا کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثا قبل ان یامرہ رسول اللہ ﷺ۔

(بخاری باب من اجاز طلاق الثلاث، ج ۲، ص ۷۹۱، ومسلم ج ۱، ص ۳۸۹)

”یا رسول اللہ اگر میں اسے اپنے پاس روک رکھوں تو میں نے اس پر جھوٹ باندھا اس کے بعد اسے تین طلاقیں دے دیں قبل اس کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انھیں حکم دیتے۔“

امام نووی نے بحوالہ امام جریر طبری لکھا ہے کہ لعان کا یہ واقعہ سنہ ۹ھ کا ہے۔ جس سے

علوم ہوا کہ آیت پاک الطلاق مرتان کے ایک عرصہ بعد یہ پیش آیا ہے۔ حضرت عویر رضی اللہ عنہ کی غیرت متقاضی تھی کہ اس بیوی سے فی الفور مفارقت ہو جائے اور وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ نفس لعان سے تفریق نہیں ہوگی نہ ایک یا دو طلاقوں سے قطعی جدائی ہوگی اس لیے انھوں نے یہ کہتے ہوئے کہ اے رسول اللہ اگر لعان کے بعد بھی اسے اپنے نکاح میں باقی رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں نے اس پر بہتان تراشی کی، اسی مجلس میں تین طلاقیں دے دیں۔

اس حدیث کو امام مسلم نے متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ دیگر ائمہ حدیث نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ مگر کسی روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیک مجلس دی گئی اس طلاق کو کالعدم یا ایک قرار دیا ہو بلکہ اس کے برعکس اسی واقعہ سے متعلق ابوداؤد کی روایت میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان طلاقوں کو نافذ فرمادیا۔ روایت کے الفاظ یہ ہیں:

فطلقها ثلاث تطليقات عند رسول الله ﷺ فانفذه رسول الله ﷺ

وكان ماصنع عند رسول الله ﷺ وسلم سنت. (ابوداؤد ج ۱، ص ۳۷۷)

”عویر عجلانی رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں تین طلاقیں دے دیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نافذ فرمادیا اور انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جو کیا وہی لعان میں طریقہ عمل قرار پایا۔“

اس روایت پر امام ابوداؤد اور محدث منذری نے کسی قسم کا کوئی کلام نہیں کیا ہے اور سنن ابی داؤد کی کسی روایت پر دونوں کا سکوت محدثین کے نزدیک اس کے قابل احتجاج ہونے کی علامت ہے مزید برآں شوکانی نے ”نیل الاوطار“ میں اس حدیث کے بارے میں تصریح کی ہے کہ رجالہ رجال الصحيح اس حدیث کے راوی صحیح ہیں۔ اصول محدثین کے اعتبار سے اس ثابت شدہ روایت میں صحابی رسول حضرت ہبل بن سعد رضی اللہ عنہ کی یہ تصریح کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عویر عجلانی رضی اللہ عنہ کی ایک مجلس میں دی ہوئی تینوں طلاقوں کو نافذ فرمادیا اس کی روشن دلیل ہے کہ بیک مجلس دی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ امام المحمّد شین بخاری رحمہ اللہ علیہ کے تراجم ابواب کی نکتہ آفرینیوں سے واقف حضرات اچھی طرح جانتے ہیں کہ انھوں نے ”باب من اجاز

(جوز) طلاق الثلاث “ کے تحت حضرت بہل بن سعد کی روایت لا کر ابو داؤد کی روایت میں آئی ہوئی اسی زیادتی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ ابو داؤد کی یہ روایت چونکہ ان کی شرائط کے مطابق نہیں تھی اس لیے متن میں اسے نہ لا کر ترجمۃ الباب سے اس کی طرف اشارہ کر دیا۔ امام نسائی جیسا جلیل القدر امام حدیث بھی حضرت عویمر رضی اللہ عنہ کے تین طلاقوں کو تین ہی بتا رہا ہے۔

”باب من الرخصة فی ذالک“ (ایک مجلس میں تین طلاقوں کی رخصت کا باب) کے ذیل میں ان کا اس حدیث کا ذکر کرنا اس کا کھلا ثبوت ہے۔

مسئلہ زیر بحث میں یہ ایسی پختہ اور بے غبار دلیل ہے کہ اگر اس کے علاوہ اور دلیل نہ ہوتی تو تنہا یہی کافی تھی۔ اس حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب میں یہ کہنا کہ خود لعان ہی سے عویمر اور ان کی بیوی کے درمیان فرقت ہو گئی تھی اور ان کی بیوی احبہ ہو جانے کی بناء پر محل طلاق تھیں ہی نہیں اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس طرح طلاق دینے پر سکوت فرمایا۔ اور ابو داؤد کی روایت ”فانفذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا یہ مفہوم بتانا کہ لعان سے جو تفریق ہو گئی تھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعفیف کے ذریعہ اس فرقت کو واضح اور لازم کر دیا علم و تحقیق کی نظر میں مجادلہ و مشاغبہ سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا کیونکہ اس تاویل کی تمام تر بنیاد اس بات پر ہے کہ نفس لعان ہی سے زوجین کے درمیان مفارقت ہو جاتی ہے اور یہ بات خود محل نظر ہے کیونکہ لعان سے زوجین کی فرقت پر نہ لعان کا لفظ دلالت کرتا ہے اور نہ ہی کسی آیت یا کسی صریح حدیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ عربی زبان و ادب سے واقف کون نہیں جانتا کہ ”لعان“ کے لغوی معنی ایک دوسرے پر لعنت بھیجنے کے ہیں اور قرآن حکیم نے فعل لعان کو ”شہادت“ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے ارشاد خداوندی ہے۔ ”والذین یرمون ازواجہم ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ“ اور جو لوگ زنا کی تہمت لگائیں، اپنی بیویوں پر اور ان کے پاس بجز اپنی ذات کے کوئی گواہ نہ ہو تو ایسے شخص کی گواہی کی صورت یہ ہے کہ چار بار گواہی دے اللہ کی قسم کھا کر۔ اور حدیث میں اسے یمین (قسم) کے لفظ سے بیان کیا گیا ہے اور شہادۃ و یمین میں سے کوئی بھی مفارقت کے معنی کو نہیں چاہتا خود حافظ ابن القیم لکھتے ہیں۔ ”ولفظ اللعان لا یقتضی فرقة فانه اما یمان علی زنا و

اماشہادہ و کلاہما لا یقتضی فرقة“ (زاد المعاد ج ۲، ص ۳۰۶) اور لعان کا لفظ فرقت کو نہیں چاہتا کیونکہ لعان یا تو زنا پر قسمیں کھانے کے معنی میں ہے اور یا تو گواہی دینے کے معنی میں اور قسم و گواہی دونوں فرقت کو نہیں چاہتیں۔

قرآن حکیم کی کسی آیت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی صریح حدیث سے بھی ثابت نہیں ہے کہ نفس لعان ہی سے زوجین کے درمیان فرقت ہو جائے گی۔ بلکہ ایک ضروری مصلحت کے تحت لعان کی بنا پر فرقت پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رشتہ از دو اہل زوجین کے مابین رحمت و محبت کا وسیلہ بنایا ہے اور اسی رشتہ کی بنا پر زوجین ایک دوسرے سے سکون و چین حاصل کرتے ہیں۔ لیکن شوہر کی جانب سے بیوی پر زنا کا الزام عائد ہو جانے کے بعد باہمی رحمت و محبت کا یہ تعلق باقی نہیں رہ پاتا اور ایک دوسرے سے باہمی مخلصانہ ربط و ضبط نفرت و عار سے بدل جاتا ہے۔ ایسی صورت میں زوجین کی ظاہری مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ ان میں فرقت اور جدائی ہو جائے۔

اس تفصیل سے یہ اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ لعان سے فرقت کوئی امر قطعی نہیں بلکہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے۔ اسی لیے فقہاء مجتہدین اس میں مختلف الرائے ہیں۔ چنانچہ امام ابو عبیدہ کے نزدیک لعان کے بجائے ”قذف“ یعنی بیوی پر زنا کا الزام لگانے ہی سے فرقت ہو جائے گی۔ امام جابر بن زید (تلمیذ حضرت ابن عباسؓ و یکے از فقہائے تابعین) عثمان البتی، محمد بن صفر اور فقہائے بصرہ کی ایک جماعت کے نزدیک لعان سے فرقت ہوتی نہیں بلکہ اس کے بعد بھی شوہر کو اختیار ہے کہ بیوی کو بیوی بنائے رکھے۔ فقہائے احناف کا مسلک یہ ہے کہ لعان سے فرقت نہیں ہوگی بلکہ شوہر کو لعان کے بعد طلاق دینے، ظہار و ایلاء کرنے کی شرعاً گنجائش ہے۔ البتہ لعان کے بعد اسی مذکورہ مصلحت کے پیش نظر شوہر پر ضروری ہے کہ طلاق دے کر عورت کو اپنے سے الگ کر دے۔ اور لعان کے برقرار رہتے ہوئے اگر شوہر طلاق نہ دے گا تو قاضی شرعی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ زوجین کے لعان سے فراغت کے بعد اسی لعان سے فرقت واقع ہو جائے گی۔ ایک روایت میں یہی مذہب امام احمد بن حنبل کا بھی ہے۔ اور ان کا دوسرا قول احناف کے مسلک کے مطابق ہے اور امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ صرف شوہر کے لعان ہی سے (عورت سے جان سے پہلے) فرقت ہو جائے گی۔ (زاد المعاد ج ۲، ص ۳۰۶، فتح المسلم ج ۳، ص ۵۰)

فقہائے مجتہدین کے مذاہب کی اس تفصیل سے واضح ہے کہ لعان سے تفریق ایک امر اجتہادی ہے۔ اور حضرت عویم رضی اللہ عنہ کا لعان کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاق دینا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس پر سکوت اور بروایت ابو داؤد آپ کا تینوں طلاقوں کو نافذ کر دینا ایک امر منصوص ہے اور ظاہر ہے کہ مسئلہ اجتہادی کے مقابلہ میں ترجیح رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و عمل ہی کو ہوگی۔ یہی تمام محدثین و فقہاء کا مسلک ہے۔ اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر اور عمل کو نظر انداز کر کے یہ کہنا کہ لعان کی وجہ سے فرقت ہو گئی تھی اور حضرت عویم رضی اللہ عنہ کی طلاق بے موقع تھی اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے اور "فانفذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" کے صریح اور حقیقی معنی کو چھوڑ کر اسے زبردستی مجازی معنی پہنانا صحیح نہیں ہے۔ بالخصوص جو لوگ اپنے آپ کو اہل حدیث کہلاتے ہیں اور دوسروں کو اہل الرائے ہونے کا طعن دیتے ہیں ان کے لیے تو یہ رویہ قطعی زبیب نہیں دیتا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی دلالت تقریر یا عمل کے مقابلے میں ایک مسئلہ اجتہادی کو فوقیت دیں اس لیے اس صریح و متفق علیہ روایت کے مقابلہ میں جو بات کہی جا رہی ہے وہ محض مجادلہ اور اپنی رائے کی پاسداری ہے جس کی اہل انصاف کے نزدیک کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔

(۲) "و عن عائشة رضی اللہ عنہا ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتروجت فطلق فسنل النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا حتی یدوق عسلتها کما ذاق الاول" (بخاری ج ۲، ص ۹۱، مسلم ج ۱، ص ۴۶۳)

"حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دیں عورت نے دوسرا نکال کر لیا اس شوہر نے طلاق دے دی تو آنحضرت سے دریافت کیا گیا۔ کیا یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال ہو گئی آپ نے فرمایا نہیں تا وقتیکہ دوسرا شوہر پہلے کی طرح لطف اندوز صحبت نہ ہو پہلے کے لیے حلال نہیں ہوگی۔"

اس حدیث کو امام بخاری نے "باب من اجاز (اوجوز) الطلاق الثلاث" کے تحت ذکر کیا ہے۔ اور اس حدیث سے پہلے حضرت رفاعہ قرظی کے طلاق کے واقعہ کو ذکر کیا ہے لہذا حدیث حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو بھی حضرت رفاعہ کے قصہ پر محمول کیا جائے تو یہ تکرار بے فائدہ ہوگی جو امام بخاری کی عادت کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں جب

دو حدیثیں مختلف سند اور مختلف سیاق سے وارد ہوں تو اصل یہی ہے کہ وہ دونوں دو الگ الگ حدیثیں ہیں اس لیے بلاوجہ اصل کو چھوڑ کر غیر اصل پر محمول کرنا یکسر تحکم ہے جو بحث و تحقیق کی دنیا میں لائق التفات نہیں ہے۔

(۳) حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مسئلہ دریافت کیا گیا:

”عن الرجل يتزوج المرأة فيطلقها ثلاثا فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحل للاول حتى يذوق الآخر عسلتها و تذوق عسلته“ (مسلم ج ۱، ص ۲۶۳ و سنن الکبریٰ مع الجوهر النقی ج ۷، ص ۳۷۴ واللفظ له، دار فطنی ج ۲، ص ۲۳۸) میں بھی یہ حدیث بحالہ دار فطنی کے الفاظ یہ ہیں قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا طلق الرجل امراته ثلاثا لم تحل له الخ

= کہ ایک شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے پھر اسے تین طلاق دیتا ہے تو کیا اب پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے جواب میں فرمایا نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ وہ عورت پہلے شخص کے لیے حلال نہیں ہوگی تا وقتیکہ دوسرا شوہر اس کی محبت سے لطف اندوز نہ ہو جائے اور یہ عورت اس سے لطف اندوز نہ ہو جائے۔“

(۴) وعن انس رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل عن رجل كانت تحته امرأة فطلقها ثلاثا فتزوجها بعده رجل فطلقها قبل ان يدخل بها التحل لزوجتها الاول فقال رسول الله ﷺ لا حتى يذوق الآخر ما ذاق الاول من عسلتها وذائق عسلته رواه احمد و البزار و ابو يعلى الا انه قال ”فحات عنها قبل ان يدخل بها“ والطبرانی في الاوسط و رجاله رجال الصحيح خلا محمد بن دينار الطاحی وقد وثقه ابو حاتم و ابو زرعة و ابن حبان وفيه كلام لا يضر۔ (مجمع الزوائد ج ۳، ص ۳۳۰)

”رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے خادم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور اس نے کسی اور مرد سے نکاح کر لیا تھا اور اس دوسرے شوہر نے خلوت سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی تھی کیا یہ عورت اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تک یہ دوسرا شوہر اس کی محبت سے لطف نہ

اٹھائے اور عورت اس کی صحبت کا مزہ نہ چکھ لے پہلے شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی۔ اس حدیث کی امام احمد، امام بزار اور امام ابو یعلیٰ نے اپنے اپنے مسانید میں تخریج کی ہے البتہ ابو یعلیٰ کی روایت میں ”فطلقها قبل ان يدخل بها“ کی بجائے۔ ”فمات عنها قبل ان يدخل بها“ ہے اور امام طبرانی نے معجم اوسط میں اس کا ذکر کیا ہے۔ محمد بن دینار الطاحی کے علاوہ اس کی سند کے تمام راوی صحیح کے راوی ہیں اور محمد بن دینار کی امام ابو حاتم، امام ابو زرعة اور ابن حبان نے توثیق کی ہے اور بعض ائمہ جرح نے ان کے بارے میں جو کلام کیا ہے وہ ان کی ثقاہت کے لیے مضر نہیں ہے۔“

چنانچہ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تقریب التہذیب میں ان کے بارے میں لکھا ہے۔
 ”صدوق منی الحفظ ورمی بالقدر و تغیر قبل موته“ (مجمع الزوائد ج ۴، ص ۷۷)
 منی الحفظ کی روایت شواہد اور متابع کی بناء پر حسن کے درجہ سے کم نہیں ہوتی اور حسن سب کے نزدیک قابل احتجاج ہے اس روایت کی تائید اور پرندہ کور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی دونوں روایتوں سے ہو رہی ہے۔

ان تینوں حدیثوں میں طلاق ثلاثا کا ظاہر یہی ہے کہ تینوں طلاقیں ایک ساتھ دی گئی تھیں چنانچہ حافظ ابن حجر حضرت عائشہ صدیقہ کی حدیث بخاری کی شرح میں لکھتے ہیں۔
 ”فالتمسک بظاهر قوله طلقها ثلاثا فانه ظاهر في كونها مجموعة“ یعنی امام بخاری کا استدلال طلقها ثلاثا کے ظاہر سے ہے کیونکہ اس کا ظاہر تین مجموعی طلاقوں کو ہی بتا رہا ہے۔ اور نص کا مدلول ظاہر بلا اختلاف سب کے نزدیک قابل استدلال اور واجب العمل ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں مصرح ہے۔ علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سائل سے بغیر یہ تفصیل معلوم کئے کہ تین طلاقیں ایک مجلس میں دی گئی ہیں یا الگ الگ تین طہروں میں یہ جواب دینا کہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال نہ ہوگی تاوقتیکہ دوسرے شوہر کی صحبت سے لطف اندوز نہ ہو لے اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ تین طلاقیں جس طرح سے بھی دی جائیں گی تین ہی ہوں گی۔

پھر ”انت طالق ثلاثا“ کا جملہ یا ”طلق ثلاثا“ تین طلاقیں دے دیں سے بیک تلفظ تین طلاقوں کا مراد لینا زبان وادب کے لحاظ سے بغیر کسی شک و شبہ کے درست ہے۔ چنانچہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے کمینہ جلیل امام ابو یوسف نے نحو کے عظیم المرتبت

استاذ امام کسائی سے عربی شاعر کے درج ذیل شعر:

فانت طالق و الطلاق عزيمة ثلاثا يخرق اعق و اظلم

کے بارے میں سوال کیا کہ اس شعر میں عزيمة ثلاث و ثلاثا کو مرفوع و منصوب دونوں طرح پڑھا گیا ہے لہذا بتائیے کہ رفع کی صورت میں کتنی اور نصب کی صورت میں کتنی طلاقیں واقع ہوں گی۔ امام کسائی نے جواب دیا جس نے ”عزيمة ثلاث“ رفع کے ساتھ پڑھا اس نے صرف ایک طلاق دی اور اپنی بیوی کو بتا دیا کہ طلاق قطعی تو تین ہیں۔ اور جس نے ثلاثا نصب کے ساتھ پڑھا تو اس نے اکٹھی تینوں طلاقیں واقع کر دیں اور بیوی کو اپنے سے علیحدہ کر دیا کیونکہ اس صورت میں یہ ”انت طالق ثلاثا“ کے معنی میں ہے یعنی تجھ پر تین طلاقیں ہیں اور یہ طلاق قطعی ہے۔ (الاشباه و الطائر از امام سیوطی ج ۳، ص ۴۲-۴۳)

امام النجاشی کے اس جواب سے بصراحت یہ بات معلوم ہو گئی کہ ”انت طالق ثلاثا“ کا جملہ نحو اور محاورہ کے اعتبار سے صحیح ہے اور اس طرح طلاق دینے سے تینوں طلاقیں بیک وقت پڑ جائیں گی۔

علاوہ ازیں سنن الکبریٰ میں صحیح سندوں کے ساتھ روایتیں موجود ہیں جن میں مذکور ہے۔ ”طلق رجل امراته عدد النجوم“ کسی نے اپنی بیوی کو بقدر ستاروں کی تعداد کے طلاق دے دی، بعض روایتوں میں ہے ”طلقت امراتی مائة“ میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دیں، بعض میں یہ الفاظ ہیں، طلق امراته الف“ فلاں نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے دیں۔ (سنن الکبریٰ مع الجوزی ج ۷، ص ۳۴۷-۳۴۸) مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبد الرزاق، دارقطنی وغیرہ، کتب حدیث میں اس طرح کی مزید مثالیں مل سکتی ہیں۔ یہ روایتیں اس باب میں گویا صریح ہیں کہ مذکورہ طلاقیں بیک تلفظ دی گئی ہیں۔ کیونکہ اگر یہ طلاقیں الگ الگ مختلف مجلسوں میں مانی جائیں تو لازم آئے گا کہ عہد تابعین میں جو اسلامی علوم و فنون کا عہد زریں کہلاتا ہے لوگ طلاق کی آخری حد سے بھی واقف نہیں تھے کہ تین طلاقوں کے بعد بھی مزید طلاقیں دے دیا کرتے تھے اور اس دور کے بارے میں یہ خیال بلاشبہ درست نہیں ہے۔ اس لیے جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ انت طالق ثلاثا یا طلق ثلاثا سے اکٹھی تین طلاقیں مراد لینا صحیح نہیں خود ان کا یہ دعویٰ ہی صحیح نہیں ہے اور اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں وہ کوئی صحیح روایت پیش نہیں کر سکتے۔

(۵) عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن عمر انه طلق امرأته تطليقة وهي حائض ثم اراد ان يتبعها تطليقتين اخريين عند القرنين الباقيين فبلغ ذاك رسول الله ﷺ فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله انك قد اخطأت السنة والسنة ان تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء قال فامرني رسول الله ﷺ فراجعتها ثم قال اذا طهرت فطلق عند ذاك او امسك فقلت يا رسول الله افرابت لو اني طلقنها ثلاثاً كان يحل لي ان اراجعها قال كانت تبين منك وتكون معصية، قلت (الهيشمي) لابن عمر حديث في الصحاح بغير هذا السياق. رواه الطبراني وفيه على بن سعيد الرازي قال الدار قطني، ليس بذاك، وعظمه غيره وبقيه رجاله ثقة۔ (مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۳۶ و سنن الكبرى مع الجوهري ج ۷ ص ۳۳۰ و دار قطني ج ۲ ص ۴۳۸)

”حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو بحالت حیض ایک طلاق دے دی پھر ارادہ کیا کہ دو بقیہ طلاقیں ”قرء“ کے وقت دے دیں یہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے فرمایا اے ابن عمر اس طرح اللہ نے تم کو طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے تو نے طریقہ شرعی میں غلطی کی طریقہ یہ ہے کہ تو طہر کا انتظار کرے پھر طلاق دے ہر طہر میں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے رجعت کا حکم دیا تو میں نے رجعت کر لی پھر فرمایا کہ جب پاک ہو جائے تو ہر پاکی میں ایک طلاق دو یا روک لو، میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بتائیں، اگر میں اسے تین طلاقیں دے دیتا تو کیا میرے لیے رجعت حلال ہوتی، آپ نے فرمایا نہیں وہ تم سے جدا ہو جاتی اور تمہاری یہ کاروائی معصیت ہوتی۔

علامہ ہیشمی کہتے ہیں کہ صحاح میں ابن عمر کی حدیث اس سیاق کے بغیر ہے ”اس حدیث کی بطبرانی نے روایت کیا ہے اس کے سب راوی ثقہ ہیں بجز علی بن سعید رازی کے انہیں دار قطني نے ”لیس بذاك“ کہا ہے اور باقی علمائے جرح و تعدیل ان کی عظمت کے معترف ہیں“ اتھی کلام۔

چنانچہ حافظ بن حجر انھیں ”الحافظ رجال“ کہتے ہیں امام ابن یونس کہتے ہیں کہ یہ صاحب فہم و حفظ تھے اور مسلمہ بن قاسم ان کو ثقہ و عالم بالحدیث کہتے ہیں۔ (لسان المیزان

ج ۳، ص ۲۳۱) سنن دارقطنی میں اس حدیث کی سند کے رجال یہ ہیں "علی بن محمد بن عبید الحافظ نامحمد بن شاذان الجوهری نامعلی بن منصور ناشعیب بن زریق ان عطاء الخراسانی حدثهم عن الحسن قال نا عبدالله بن عمر رضی اللہ عنہ" اور سنن الکبریٰ کی سند یوں ہے "اخبیرنا ابو عبدالله الحافظ (المعروف بالحاکم صاحب المستدرک) و ابوبکر احمد بن الحسن القاضی قالانا ابو العباس محمد بن یعقوب نا ابو امیہ الطرسوسی نا معلی بن منصور الرازی ناشعیب بن زریق ان عطاء الخراسانی حدثه عن الحسن قال حدثنا عبدالله بن عمر رضی اللہ عنہ۔"

حافظ ابن القیم نے سند کے ایک راوی شعیب بن زریق کو ضعیف کہا ہے اور انھیں کی وجہ سے اس حدیث کی تضعیف کی ہے لیکن انصاف یہ ہے کہ حافظ ابن القیم کا شعیب کو ضعیف قرار دینا بالکل بیجا ہے اس لیے کہ ائمہ جرح و تعدیل میں سے کسی نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے ہاں ابوالفتح ازدی نے بیشک ان کو لین کہا ہے اور یہ نہایت کمزور جرح ہے علاوہ بریں ابوالفتح ازدی کی جرحیں محدثین کے نزدیک ناقابل اعتبار ہیں اس لیے کہ وہ خود ضعیف و صاحب مناکیر اور غیر مرضی ہیں پھر وہ بے سند و بے وجہ جرح کیا کرتے ہیں۔ اسی طرح اس سند کے دوسرے راوی عطاء خراسانی کے بارے میں بعض حضرات نے کلام کیا ہے۔ لیکن یہ کلام بھی اصول محدثین کے اعتبار سے غیر معزز ہے یہی وجہ ہے کہ ایکابر حدیث و ماہرین رجال و ائمہ مسلمین نے ان سے روایت کی ہے بلکہ ان کے شاگردوں میں ایسے حضرات بھی ہیں جن کا کسی سے روایت کر لینا اس کی ثقاہت کی کافی سند ہے جیسے امام شعبہ، امام مالک اور امام ابو حنیفہ، معمر، سفیان ثوری اور امام اوزاعی وغیرہ۔ پھر امام بخاری کے علاوہ جملہ اصحاب صحاح نے ان کی روایتیں لی ہیں اور امام مسلم نے تو احتجاج بھی کیا ہے جو ان کی ثقاہت کی بین دلیل ہے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے الاعلام الرغزازی محدث العظمی ص ۳۸ تا ۸۷) علاوہ ازیں عطاء خراسانی اس روایت میں منفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے متابع شعیب بن زریق ہیں کیونکہ اس روایت کو شعیب بلا واسطہ امام حسن بصری سے روایت کرتے ہیں اور عطا کے واسطے سے بھی چنانچہ امام طبرانی کہتے ہیں "حدثنا علی بن سعید الرازی حدثنا یحییٰ بن عثمان بن سعید بن کثیر الحمصی حدثنا ابی حدثنا

شعیب بن زریق قال حدثنا الحسن حدثنا عبد الله بن عمر الحديث۔“

(براین الکتاب والشیخ سلامت القضاۃ ص ۳۴)

اس لیے عطاء الخراسانی کے تفرد کی بنا پر اگر کچھ ضعف تھا تو وہ بھی ختم ہو گیا۔ محدثین کا یہ بھی اصول ہے کہ مرسل روایت یا ایسی سند روایت جس میں کچھ ضعف ہو اور جمہور ائمہ کا اس پر تعامل ہو تو اس تعامل سے وہ ضعف ختم ہو جاتا ہے۔

”واذا ورد حدیث مرسل او فی احدنا قلبہ ضعف فوجدنا ذالک الحدیث مجمعا علی اخذه والقول به علمنا یقینا انه حدیث صحیح لاشک فیہ۔“ (توجیہ النکاحی اصول الاثر ص ۵۰)

”جب کوئی حدیث مرسل ہو یا اس کے کسی راوی میں ضعف ہو اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس پر عمل کرنے میں ائمہ مجتمع ہیں تو ہمیں یقینی طور پر یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس حدیث کی صحت میں کوئی شک نہیں ہے۔“

اس لیے بلاشبہ یہ حدیث لائق احتجاج اور قابل استدلال ہے اور اس مسئلہ میں نص صریح ہے کہ انکشی تین طلاقیں سے عورت نکاح سے بالکلیہ خارج ہو جائے گی اور رجعت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی البتہ اس طرح طلاقیں دینا خلاف شرع ہے اس لیے ایسا کرنا معصیت شمار ہوگا۔

(۶) وعن ابن عمر ان رسول الله ﷺ قال المطلقة ثلاثاً لا تحل لزوجها الاوّل حتی تنکح زوجاً غیره ویخالطها ویذوق عسلیتها۔ “رواه الطبرانی و ابو یعلی الا انه قال بمثل حدیث عائشة وهو نحو هذا و رجال ابو یعلی رجال الصحیح۔ (مجمع الزوائد ج ۴ ص ۳۲۰)

”عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین طلاق یافتہ عورت اپنے اول شوہر کے لیے حلال نہیں ہوگی تاوقتیکہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے اور اس سے ہم بستر ہو اور اس کی محبت سے لطف اندوز ہو۔ علامہ بیہقی کہتے ہیں کہ اس حدیث کو امام طبرانی اور امام ابو یعلیٰ دونوں نے تخریج کی ہے اور ابو یعلیٰ کی سند کے راوی صحیح کے راوی ہیں۔“

”المطلقة ثلاثاً“ کا جملہ اپنے ظاہر کے اعتبار سے مجموعی طلاقیں پر دلالت کرتا ہے اس

لیے یہ حدیث بھی تین طلاقیں کے تین شمار کئے جانے کی قوی دلیل ہے۔

(۷) عن سوید بن غفلة قال كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت لتهنئك الخلافة قال بمثل علي تظهرين الشمامة اذهبي فانك طالق يعني ثلاثاً قال فتلف بشبابها وقعدت حتى مضت عدتها فبعث اليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة الاف صدقة فلما جاءها الرسول قالت "متاع قليل من حبيب مفارق" فلما بلغه قولها بكى ثم قال لولا اني سمعت جدي او حدثني ابي انه سمع جدي يقول ايما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الاقراء وثلاثاً مبهما لم تحل له حتى تنكح زوجا غيره لراجعتهـ" (سنن الكبرى، ج ۴، ص ۳۳۹، واللفظ له والدارقطني ج ۲، ص ۴۲۷)

قال الحافظ ابن رجب الحنبلي اسناده صحيح (الاشفاق للشيخ الكوثري، ص ۳۸) وقال الهيثمي رواه الطبراني وفي رجاله ضعف وقد وثقوا۔

(مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۳۹)

"سوید بن غفلة روایت کرتے ہیں کہ عائشہ خثعمیہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے نکاح میں تھیں، جب حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا تو عائشہ نے حضرت حسنؓ سے کہا کہ خلافت مبارک ہو (اس بے موقع کی مبارک باد پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو ناگواری ہوئی) اور فرمایا کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شہادت پر اظہار مسرت کر رہی ہے؟ جا تجھے تین طلاقیں ہیں۔ سوید کہتے ہیں کہ عائشہ نے (بغرض پردہ) اپنے کپڑوں کو اچھی طرح اوڑھ لیا اور عدت میں بیٹھ گئیں۔ عدت پوری ہو جانے کے بعد وہ اپنے گھر چلی گئیں تو حضرت حسنؓ نے مہر کی بقیہ رقم (جو ابھی ادا نہیں ہوئی تھی) کے ساتھ دس ہزار روپے مزید ان کے پاس بھجوا دیئے۔ حضرت حسنؓ کا قاصد یہ رقم لے کر جب ان کے پاس پہنچا تو اظہار حسرت کرتے ہوئے عائشہ نے کہا "متاع قليل من حبيب مفارق" جدا ہونے والے محبت کی جانب سے یہ رقم قلیل ہے۔ جب حضرت حسنؓ کو عائشہ کی بے قراری کا حال معلوم ہوا تو رو دیئے اور فرمایا اگر اپنے نانا جان صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے یہ نہ سنا ہوتا یا یہ فرمایا کہ اگر میرے والد حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے میرے نانا جان کی یہ

حدیث نہ سنائی ہوتی کہ آپ نے فرمایا جو شخص اپنی بیوی کو تین طہروں میں تین طلاقیں دے دے یا ایک ہی دفعہ تینوں طلاقیں دے دے تو وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی تا وقتیکہ وہ کسر اور مرد سے نکاح نہ کر لے۔ تو میں یقیناً اس سے رجوع کر لیتا۔“ حافظ بن رجب ضعیلی۔ اس روایت کی سند کو صحیح کہا ہے۔ اور علامہ بیہقی لکھتے ہیں کہ اس حدیث کی تخریج امام طبرانی نے کی ہے اور اس کی سند کے رجال میں کچھ ضعف ہے اور ان کی توثیق بھی کی گئی ہے علامہ بیہقی کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ طبرانی کی سند سے یہ روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہے۔ یہ حدیث اس بات میں نص صریح ہے کہ جس طرح متفرق تین طہروں میں تین طلاق دینے سے عورت حرام ہو جاتی ہے بالکل اسی طرح بیک مجلس و بیک تلفظ تین طلاقیں دینے سے بھی حرام ہو جائے گی۔ طلاق کی دونوں صورتوں کا ایک ہی حکم ہے۔

جماعت اہل حدیث (غیر مقلدین) کے مشہور عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی اس حدیث کے دو راویوں عمر بن ابی قیس الرازی اور ان کے تلمیذ سلمہ بن الفضل قاضی الرائے پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”فی اسنادہ عمر بن ابی قیس الرازی الا زرق صدوق له اوہام، قال ابو داؤد لا باس به فی حدیثہ خطاء وروایۃ سلمۃ بن الفضل قاضی الراۃ ضعفہ ابن راہویہ وقال البخاری فی احادیثہ بعض المناکیر وقال ابن معیر ہو بتشیع وقد کتبت عنہ ولبس به باس قال ابو حاتم لا یحتج بہ وقال ابو زرعة کان اهل الراۃ لا یرغبون فیہ لسوء راۃ و ظلم فیہ۔“

(المغنی شرح المدار قطنی، ج ۲، ص ۴۳۷)

استاذ و شاگرد سے متعلق یہ جرحیں اصول محدثین کے اعتبار سے غیر قاطعہ غیر مضری ہیں۔ کیونکہ (الف) صدوق کے بعد اوہام کہنے سے راوی کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ غیر مقلدین کے محدث کبیر حضرت مولانا عبدالرحمن مبارک پوری نے ابکار المحدثین میں اس کی تصریح کی ہے۔ (ب) فی حدیثہ خطاء بھی انتہائی معمولی جرح ہے جس سے راوی کی ثقاہت مجروح نہیں ہوتی (ج) اور سلمہ بن الفضل کے بارے میں امام اسحاق راہویہ کی جرح مبہم ہے اور محدثین جرح مبہم کا اعتبار نہیں کرتے۔ (د) وقال البخاری فی احادیثہ بعض المناکیر ان کی حدیثوں میں بعض منکر روایتیں ہیں۔“ یہ جرح بھی غیر مضری ہے چنانچہ مولانا

عبدالرحمن محدث مبارک پوری لکھتے ہیں کہ ”واما قول البخاری عنده مناكير فلا يقتضى ضعفه قال الذهبي ما كل من روى المناكير بضعيف“ (ابکارالمنہ ص ۱۰۷، بحوالہ الازابار البرہۃ ص ۹۰) بخاری کا یہ قول ”منہ مناكير“ راوی کے ضعف کا مقتضی نہیں ہے چنانچہ امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ہر وہ شخص جو منکر روایتیں بیان کرتا ہے ضعیف نہیں ہے۔ (ہ) وقال ابن معين هو تشيع، ابن معين نے کہا وہ تشیع کی جانب مائل تھے۔ یہ جرح بھی بے ضرر ہے۔ اس لیے کہ محدثین کی اصطلاح میں تشیع کہتے ہیں حضرت علی کے ساتھ محبت اور صحابہ پر انھیں مقدم کرنے کو چنانچہ حافظ بن حجر لکھتے ہیں کہ والتشيع محبة علي وتقديمه علي الصحابة فمن قدمه علي ابي بكر وعمر فهو غال في تشيعه ويطلق عليه رافضي والا فهو شيعي (مقدمہ فتح الباری ص ۵۴۰-۵۴۱، بحوالہ الازابار البرہۃ ص ۸۴) شیعیت، حضرت علی کی محبت اور انھیں صحابہ پر ترجیح دینے کو کہتے ہیں اور جو شخص حضرت علی کو حضرت ابوبکر و عمر پر مقدم رکھے وہ غالی شیعہ ہے اور ایسے شخص کو رافضی کہا جاتا ہے۔ ورنہ وہ محض شیعہ ہوتا۔ تشیع کے الزام سے راوی ضعیف نہیں ہوتا چنانچہ بخاری و مسلم کے بہت سے راویوں پر تشیع کا الزام ہے۔ لیکن اسے قاذح اور معزز نہیں سمجھا جاتا۔ (و) وقال ابو حاتم لا يحتج به ”ابو حاتم نے کہا سلمہ بن الفضل قابل احتجاج نہیں ہیں۔ یہ جرح مبہم معتبر نہیں علاوہ ازیں امام ابو حاتم جرح میں تشدد ہیں اور تشدد کی جرح محدثین کے نزدیک لائق اعتبار نہیں ہے۔ خود مولانا عبدالرحمن محدث لکھتے ہیں ”واما قول هذا حاتم في ”الدر اور دي“ لا يحتج به فغير قاذح فانه قد قال هذه اللفظ في رجال كثيرين من رجال الصحيحين“ (ابکارالمنہ ص ۲۲۶، بحوالہ الازابار البرہۃ ص ۹۳) ابو حاتم کا ”لا يحتج به“ کہنا قاذح نہیں ہے۔ انھوں نے یہ لفظ صحیحین کے بہت سے راویوں کے حق میں استعمال کیا ہے۔ (ز) قال ابو زرعه كان اهل البصرة لا يبرعون فيه لسوء رايه وظلم فيه، امام ابو زرعه فرماتے ہیں کہ رے کے لوگ انھیں اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے کیونکہ ان کی رائے میں عیب تھا۔ اور ان میں کچھ ظلم بھی تھا۔ یہ جرح کے الفاظ ہیں ہی نہیں لہذا انھیں جرح کے ذیل میں لکھنا علم و انصاف کے خلاف ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے الازابار البرہۃ ص ۹۶ تا ۸۸، از محدث اعظمی)

علاوہ ازیں مرو بن قیس سے امام بخاری تعلیقاً روایت کرتے ہیں، امام ابو داؤد، امام

ترمذی اور امام نسائی نے ان سے احتجاج کیا ہے۔ عبدالصمد بن عبدالعزیز الممتزی کہتے ہیں کہ رے کے کچھ لوگ امام سفیان ثوری کے پاس حدیث کی سماعت کے لیے گئے تو انھوں نے کہا کہ کیا تمہارے یہاں عمرو بن القیس نہیں ہیں؟ امام ابوداؤد نے کہا کہ ان کی حدیث میں خطا ہوتی ہے اور دوسرے موقع پر فرمایا کہ وہ ”لاباس بہ“ ہیں ابن حبان اور ابن شاہین ان کو ثقات میں شمار کرتے ہیں عثمان بن ابی شیبہ نے کہا وہ لاباس بہ ہیں ہاں حدیث میں ان سے کچھ وہم ہو جاتا ہے۔ امام ابوبکر البزازی انھیں مستقیم الحدیث کہتے ہیں۔ (تہذیب المعجز ج ۸، ص ۹۲)

اور سلمہ بن الفضل کو امام معین ایک روایت میں ثقہ اور ایک میں ”لیس بہ باس“ کہتے ہیں۔ علامہ بن سعد ان کو ثقہ و صدوق کہتے ہیں۔ محدث ابن عدی جو مشددین میں شمار ہوتے ہیں فرماتے ہیں کہ ان کی حدیث میں غرائب افراد تو ہیں لیکن میں نے ان کی کوئی حدیث ایسی نہیں دیکھی جو انکار کی حد تک پہنچتی ہو۔ ان کی حدیثیں لائق برداشت ہیں۔ ابن حبان ان کو ثقات میں شمار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”مخطی و مخالف“ اور یہ کوئی جرح نہیں ہے امام ابوداؤد ان کو ثقہ کہتے ہیں۔ (تہذیب المعجز ج ۴، ص ۱۵۳) البتہ امام اسحاق بن راہویہ اور امام نسائی نے انھیں ضعیف کہا ہے۔ امام نسائی مشددین میں پھر یہ جرح مبہم بھی ہے جو قابل اعتبار نہیں۔ امام الحاتم ”لیس بالقوی“ کہتے ہیں اس جرح کو مولانا عبدالرحمن مبارک پوری نے مبہم اور بے ضرر بتایا ہے۔ (ازہار الربوع، ص ۹۲)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث ”حسن“ سے کسی طرح بھی کم نہیں ہے۔ اور حدیث حسن جمہور محدثین کے نزدیک قابل احتجاج ہے اور اس حدیث سے یہ بات روز روشن کی طرح آشکارا ہے کہ ایک تلفظ میں دی گئیں تین طلاقیں اور الگ الگ تین طہروں میں تین طلاقیں دونوں حکم میں یکساں ہیں۔

(۸) عن نافع بن عحیر بن عبد یزید ان رکاة بن عبد یزید طلق امرأته سهیمة المزنية البتة ثم اتى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله انى طلقت امرأتى سهیمة البتة والله ما اردت الا واحدة فقال رسول الله ﷺ لركاة والله ما اردت الا واحدة فقال ركاة والله ما اردت الا واحدة فردھا اليه رسول الله ﷺ فطلقھا الثانية فى زمن عمر رضى الله عنه والثالثة فى زمن عثمان رضى الله عنه. (ابوداؤد ج ۱، ص ۳۰۰، المستدرک ج ۲، ص ۱۹۹، والدار

قطبي ح ٢، ص ٢٣٨، سر الكبرى مع الجوهر النقي، ح ٤، ص ٢٢، واللفظ له ورواه المزم
شافعي في الام وابن ماجة في سننه و الترمذی فی جامعہ

”حضرت نافع بن عَجْر بن عبد یزید روایت کرتے ہیں کہ رکانہ بن عبد یزید نے اپنی بیوی سہیمہ مزنیہ کو طلاق البتہ دے دی بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا اے رسول اللہ میں نے اپنی بیوی سہیمہ کو طلاق البتہ دے دی اور بخدا میری نیت صرف ایک طلاق کی تھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں قسم دے کر دریافت فرمایا کہ کیا تمھاری نیت صرف ایک ہی طلاق کی تھی۔ انھوں نے عرض کیا اللہ کی قسم میری نیت صرف ایک ہی کی تھی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی انھیں واپس لوٹا دی۔ پھر رکانہ نے اسے دوسری طلاق عبد فاروقی میں اور تیسری طلاق دور عثمان غنی میں دے دی۔“

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں بھی واقع ہو جاتی ہیں ورنہ رکاعہ سے قسم دے کر یہ پچھنے کی ضرورت ہی کیا تھی کہ ”واللہ ما اردت الا واحدة“ خدا کی قسم کھا کر کہو کہ صرف ایک ہی طلاق کی نیت تھی۔ یہ سوال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب ایک کا ارادہ کرنے سے ایک اور تین کا ارادہ کرنے سے تین طلاقیں واقع ہوں۔ اگر دونوں صورتوں میں ایک ہی واقع ہوتی تو یہ سوال بے معنی ہو گا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ آپ اس طرح کا بے معنی سوال فرمائیں گے۔

یہ حدیث امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ انھوں نے کتاب الام میں دو مسئلوں پر اس سے استدلال کیا ہے۔ (کتاب الام ج ۵، باب ان البتہ فی الطلاق قدینوی بہا الثلاث و باب الحجة فی البتہ وما اشہا)

اور ”استدلال المحتجہ بحديث صحيح له“ مجتہد کا حدیث سے استدلال اس کو صحیح قرار دینا ہے۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں ”صحیحہ ابو داؤد و ابن حبان والحاکم“ (تفہیم الخیر ص ۳۱۹) اس حدیث و امام ابو داؤد ابن حبان اور امام حاکم نے صحیح کہا ہے اور حاکم کی تصحیح کو امام ذہبی نے تسلیم کیا ہے۔ (المسند رک، مع الخیص الذہبی ج ۲، ص ۱۹۹) لہذا اصول محدثین کے اعتبار سے یہ حدیث صحیح اور قابل استدلال ہے۔ امام دارقطنی بھی لکھتے ہیں کہ ”وقال ابو داود 'وہذا حدیث صحیح۔'“ (سنن الدار قطنی مع التعلیق المغنی، ج ۲، ص ۳۳۹) اور اس تصحیح پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک

بھی یہ حدیث صحیح ہے۔ حافظ ابن کثیر کہتے ہیں کہ ”اسہ حدیث حسن“ بلاشبہ یہ حدیث حسن ہے۔ (اضواء البیان ج ۱) امام ابن ماجہ کے شیخ محدث قزوینی حافظ ابو حسن علی بن محمد طنفسی اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔ ”ما اشرف ہذا الحدیث“ (ابن ماجہ ص ۱۳۹) یہ حدیث کیا ہی عمدہ و بلند ہے۔ خود امام شوکانی نیل الاوطار میں رقم طراز ہیں ”اثبت ماروی فی قصة رکانة انه طلقها البتة لاثلاث“ (نیل الاوطار ج ۶، ص ۲۳۶) قصہ رکانہ میں پایہ ثبوت کو یہی بات پہنچی ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دی تھی تین طلاقیں نہیں دی تھیں۔ نیز حافظ ابن القیم نے بھی طلاق کنائی کی بحث میں استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”وقد استحلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم رکانة لعا طلق امراته البتة“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ سے قسم لی جب انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دے دی تھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہی درست ہے کہ رکانہ نے طلاق البتہ دی تھی نہ کہ تین طلاقیں۔ (زاد المعاد ج ۲، ص ۲۳۲، طبع مصر) مزید برآں اس حدیث کی تائید اوپر مذکور حدیث ابن عمر، حدیث حسن بن علی، اور حدیث سہل بن سعد الساعدی رضی اللہ عنہم سے بھی ہوتی ہے۔

اس حدیث کی ایک سند یہ ہے ”الامام الشافعی اما غمی محمد بن علی بن شافع عن عبد اللہ بن علی بن السائب عن مافع بن عجبیر بن عبد اللہ یرید ان رکانه بن عبد یرید طلق الخ الحدیث۔“

(۱) امام شافعی تو امام شافعی ہی ہیں۔ ان کی ثقاہت، وعدہ التمتان تعارف نہیں ہے۔
(۲) محمد بن علی بن شافع کی امام شافعی نے توثیق کی ہے۔
(۳) عبد اللہ بن علی بن السائب کو بھی امام شافعی نے ثقہ بتایا ہے اور ائمہ جرح و تعدیل میں سے کسی سے ان دونوں حضرات کے بارے میں جرح منقول نہیں ہے۔ لہذا بلاشبہ یہ دونوں ثقہ ہیں۔

(۴) نافع بن عجبیر، ان کو ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے۔ نیز ابن حبان، امام ابوالقاسم بغوی، ابو نعیم، ابوموسیٰ وغیرہ ائمہ حدیث و رجال انھیں صحابی بتاتے ہیں اور محدثین کا اصول ہے کہ ”کل من اختلف فی صحبته فهو تابعی ثقة علی الاقل“ ہر وہ شخص جس کے صحابی ہونے اور یا نہ ہونے میں اختلاف ہو وہ کم از کم ثقہ تابعی ہوگا۔ (تواہد علوم الحدیث از

محدث غفر احمد قحطونی، ص ۲۱۵)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث بلاغبار صحیح الاسناد ہے۔ رہا حافظ ابن القیم کا یہ کہنا کہ نافع بن عجبیر المجهول الذی لا یعرف حاله ولا بدری من هو ولا ما هو۔ (زاد المعاد ج ۲، ص ۲۶۰) نافع بن عجبیر مجهول ہیں جن کے متعلق معلوم نہیں کہ وہ کون اور کیسے ہیں۔ ایک قول بے معنی ہے کیونکہ لا علمی، علم پر رائج و حاکم نہیں ہو سکتی اور اوپر بحوالہ حافظ ابن حجر یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ ابن حبان، امام بغوی، ابو نعیم، ابو موسیٰ وغیرہ علماء رجال و حدیث کے نزدیک نافع بن عجبیر معلوم و معروف ہیں۔ بلکہ اصحاب رسول میں شامل ہیں۔ (تہذیب المعذیب ج ۱۰، ص ۳۶۳-۳۶۵) علم حدیث سے شغف رکھنے والا کون نہیں جانتا کہ علامہ ابن حزم کے نزدیک مشہور امام حدیث ابو نعیم، ترمذی (یکے از اصحاب ستہ) کے مجهول ہونے سے امام ترمذی کی شہرت و عظمت ذرہ برابر بھی متاثر نہیں ہوئی۔ البتہ خود علامہ ابن حزم کی فن رجال میں بے بضاعتی عالم آشکارا ہوئی۔

اس کی دوسری سند یوں ہے جریر بن حازم، عن الزبیر بن سعید، عن عبداللہ بن علی بن برید بن رکانہ عن ابیہ عن حدہ یعنی ”عبداللہ“ اپنے والد ”علی بن یزید“ سے اور علی بن یزید اپنے ابا رکانہ سے روایت کرتے ہیں۔

(۱) جریر بن حازم صحاح ستہ کے راوی ہیں۔

(۲) زبیر بن سعید الباشمی المدنی کی توثیق امام ابن معین نے کی ہے اور ایک روایت میں ”لیس بشئی“ کہا ہے۔ ”ومراد اسن معین فی الراوی فی بعض الروایات لیس بشئی قلة حدیثہ۔ (توابع علوم الحدیث ۲۵۶) بعض روایتوں میں راوی کے متعلق ”لیس شئی“ کے جملہ سے ابن معین کی مراد اس کی حدیث کی قلت اور کمی ہوتی ہے۔ اور زبیر بن سعید کے بارے میں اس جملہ سے ان کی مراد غالباً قلت حدیث ہی ہے۔ امام ابو داؤد کہتے ہیں کہ ان کی حدیث میں نکارت ہے اس جرح سے راوی کا ضعف لازم نہیں آتا۔ امام ابو زرعة نے فرمایا کہ وہ شئی ہیں شئی توثیق کا لفظ ہے گو کمزور ہی سہی۔ امام نسائی نے کہا کہ وہ ضعیف ہیں، امام نسائی جرح میں تشدد ہیں۔ پھر یہ جرح مبہم بھی ہے۔ اس لیے اصولاً غیر معتبر اور بے ضرر ہے۔ امام شافعی نے بھی ضعیف کہا ہے۔ یہ جرح بھی مبہم ہے۔ امام حاکم انھیں ”لیس بالقوی“ کہتے ہیں یہ انتہائی کمزور درجہ کی جرح ہے جس سے راوی کا

ضعف لازم نہیں آتا نیز مبہم بھی ہے۔ (ابکار الحسن ص ۷۳۔ بحوالہ باربارہ المربوعہ ص ۷۲) امام احمد نے ان کو لیں کہا ہے اور ابن المدینی ضعیف بتاتے ہیں۔ یہ جرح بھی صحیح ہے۔ امام ابن حبان نے انھیں ثقات میں شمار کیا ہے۔ (تہذیب مجدیب ج ۲ ص ۲۷۱-۲۷۲) اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ زبیر بن سعید کم از کم حسن الحدیث ہیں اور ان کی روایت حسن و لائق استدلال ہے۔

(۳) عبد اللہ بن علی بن یزید، ابن حبان نے انھیں ثقات میں لکھا ہے۔ حافظ بن حجر نے تقریب میں انھیں مستور بتایا ہے اس طبقہ کے مستور کی روایتیں صحیحین میں بھی موجود ہیں۔ جریر بن حازم کے علاوہ امام عبد اللہ بن مبارک بھی زبیر بن سعید سے بعینہ یہ حدیث روایت کرتے ہیں۔ اور خود زبیر بن سعید نے بھی اسے دو شیخ یعنی ”عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ بن عبد یزید“ اور ”عبد اللہ بن علی بن السائب بن عبید بن عبد یزید“ سے روایت کیا ہے چنانچہ امام دارقطنی کہتے ہیں ”حدثنا علی بن احمد نا الحسن بن سفیان نا حسان نا ابن المبارک نا الزبیر بن سعید نا خبرنی عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ الحدیث۔“

اور ایک دوسری سند سے اسی روایت کو یوں بیان کرتے ہیں ”حدثنا محمد بن ہارون ابو حامد نا اسحق بن اسرائیل نا عبد اللہ بن مبارک نا خبرنا الزبیر بن سعید عن عبد اللہ بن علی بن السائب الحدیث۔ (سنن الدارقطنی ج ۲ ص ۴۲۹) اس تفصیل سے واضح ہوا کہ اس حدیث کو زبیر سے دو ائمہ حدیث جریر بن حازم اور عبد اللہ بن مبارک روایت کرتے ہیں اور خود زبیر کے بھی دو شیخ ہیں۔ ایک عبد اللہ بن علی بن یزید اور دوسرے عبد اللہ بن علی بن السائب جس سے ثابت ہوتا ہے کہ قلیل الحدیث ولین الحدیث ہونے کے باوجود زبیر بن سعید نے اس حدیث کو پورے حزم اور اتقان کے ساتھ یاد رکھا ہے اور کیوں نہ یاد رکھتے یہ تو خود ان کے گھر اور خاندان کا واقعہ تھا اور خانگی واقعات کو عام طور پر اہل خانہ یاد رکھتے ہیں چنانچہ شاعر عربی کہتا ہے۔

لاتخاصم بواحد اهل بیت ضعيفان بفلبان قويا

”کسی خاندان کے فرد سے مت جھڑو کیونکہ گھر کے دو کمزور ایک طاقتور پر غالب آ جاتے ہیں۔“ اسی بنا پر امام ابوداؤد کا فیصلہ ہے ”هذا اصح من حديث ابن حويج ان ركانة طلق امراته ثلاثا لانه اهل بيته وهم اعلو به۔ (سنن ابی داؤد ج ۱ ص ۳۰۱)

حضرت رکانہ کی یہ روایت (جسے امام شافعی اور زبیر بن سعید روایت کرتے ہیں جس میں طلاق "البتہ" کا لفظ ذکر ہے) ابن جریج کی روایت سے صحیح تر ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت رکانہ نے تین طلاقیں دی تھیں کیونکہ البتہ والی حدیث کی روایت رکانہ کے گھر والے کرتے ہیں جو اسے دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ جاننے والے ہیں۔ مزید برآں امام شافعی جیسے امام حدیث و فقہ کی متابعت بھی اسے حاصل ہے۔ جس نے اسے مزید قوت عطا کر دی ہے۔ حافظ بن تیمیہ لکھتے ہیں۔

الحديثان اذا كان فيهما ضعف قليل مثل ان يكون ضعفهما انما هو من جهة سوء الحفظ نحو ذالك اذا كانا من طريقين مختلفين عضد احدهما الآخر فكان ذالك دليل على ان للحديث اصلاً محفوظاً عن النبي ﷺ۔ (فتح المليم، ج ۳، ص ۵۰۵)

”دو حدیثوں میں جب معمولی درجہ کا ضعف ہو مثلاً یہ ضعف راوی کی یادداشت کی کمی یا اسی جیسی کسی اور وجہ سے ہو، جب یہ دونوں حدیثیں دو مختلف سندوں سے مروی ہوں کہ ایک کو دوسرے سے تقویت پہنچ رہی ہو تو یہ اس بات پر دلیل ہوگی کہ اس حدیث کی اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے محفوظ ہے۔“ اس ساری تفصیل سے اچھی طرح واضح ہو گیا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد اور بے تامل قابل حجت ہے۔

مشہور اہل حدیث (غیر مقلد) عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی کا یہ ارشاد کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ امام عقیلی نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد مضطرب ہے اور اس کا کوئی متابع بھی نہیں ہے۔ ”قلت هذا الحديث ضعيف قال العقيلي اساده مضطرب ولا يتابع على حديثه“ (العلق العقبلي سنن بلذہ رطلی ج ۲، ص ۴۳۹) اصول محدثین کے اعتبار سے بے سود اور حدیث مذکور کی صحت پر قطعی اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ حدیث جو امام شافعی اور زبیر بن سعید کے طریق سے مروی ہے۔ وہ اضطراب سے بالکل بری اور پاک ہے۔ البتہ حضرت رکانہ کے واقعہ طلاق سے متعلق دیگر مروی روایتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو بظاہر اضطراب معلوم ہوگا کیونکہ اس سلسلہ کی بعض روایتوں میں حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کے بجائے ان کے والد عبد یزید کے تین طلاقیں دینے کا ذکر ہے۔ بعض میں تعداد طلاق کی تعیین کے بغیر مطلقاً طلاق دینے کا ذکر ہے۔ اور بعض میں صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا

ہے کہ رکائے نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دی تھیں۔ چنانچہ امام ابو داؤد اپنی سنن میں بیان کرتے ہیں۔

(الف) حدثنا احمد بن صالح نا عبد الرزاق نا بن جريج اخبرني بعض بني ابي رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم عن عكرمة مولى ابن عباس عن ابن عباس قال طلق عبد يزيد ابو ركانة واخوته ام ركانة ثلاثاً الخ، الحديث۔ (ابو داؤد ج ۱، ص ۲۰۸)

(ب) امام حاکم المستدرک میں لکھتے ہیں کہ:

اخبرنا ابو عبد الله محمد بن علي الصنعاني بمكة ثنا علي بن المبارك الصنعاني ثنا يزيد بن المبارك ثنا ابن محمد بن ثور عن ابن جريج عن محمد بن عبيد الله ابن ابي رافع مولى النبي ﷺ قال طلق عبد يزيد ابو ركانة ام ركانة ثم مكح امرأة الخ، الحديث۔ (المستدرک، ج ۲، ص ۲۹۱، ج)

حدثنا سعد بن ابراهيم قال انبأنا ابي عن محمد بن اسحاق ثني داؤد بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس انه قال طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثاً في مجلس واحد، الخ، الحديث۔ (مسند امام احمد، ج ۱، ص ۲۶۵)

(د) اور امام شافعی اور زبیر بن سعید کے طریق سے جو روایت ہے اس میں صراحت ہے کہ ”طلق ركانة البنة“ گذشتہ طور میں یہ پوری روایت گزر چکی ہے۔

پہلی روایت میں ہے کہ طلاق دینے والے رکائے نہیں بلکہ ان کے والد عبد یزید ہیں اور تین طلاقیں ایک مجلس میں دی ہیں۔

دوسری روایت میں بھی صراحت ہے کہ طلاق دینے والے عبد یزید والد رکائے ہیں لیکن اس میں طلاقوں کی تعداد کا بیان نہیں ہے۔

تیسری روایت میں مذکور ہے کہ طلاق دینے والے خود حضرت رکائے ہیں اور ایک مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں۔

اس تفصیل سے واضح ہو رہا ہے کہ ان تین روایتوں میں اضطراب ہے۔ نیز سند سے ظاہر ہے کہ ان کے سب راوی باہر کے افراد ہیں۔ حضرت رکائے کے خاندان سے ان کا کوئی

تعلق نہیں ہے اور امام ابو داؤد فرما رہے ہیں کہ جو روایت امام شافعی اور زبیر بن سعید کے طریق سے مروی ہے زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ اس کے بیان کرنے والے حضرت رکانہ کے گھر کے لوگ ہیں۔ اور گھر کے افراد خانگی معاملات سے آپ جتنی ہونے کی بنا پر خوب واقف ہوتے ہیں۔ برخلاف ابن جریج کے طریق سے جو روایت ہے اس کے جملہ راوی باہر کے ہیں جن کی اس واقعہ سے متعلق معلومات بالواسطہ ہی ہوں گی جو بہر صورت گھر والوں کے مقابلہ میں کمزور ہوں گی۔ امام ابو داؤد کی یہ تعلیل ابن جریج اور ابن اسحاق دونوں کی روایت پر صادق آتی ہے۔ امام ابو داؤد کے اس معقول نقد کی مشہور امام حدیث حافظ بن حجر عسقلانی نے فتح الباری اور بلوغ المرام میں تصویب و تائید کی ہے چنانچہ فتح الباری میں لکھتے ہیں۔

”ان ركانة انما طلق امراته البتة كما اخرجہ هو (ای ابو داؤد) من طریق اهل بيته وهو تعليل اقوى“ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو طلاق البتہ دی تھی جیسا کہ امام ابو داؤد نے حضرت رکانہ کے گھر والوں سے اس کو بیان کیا ہے اور یہ بہت قوی تعلیل ہے۔

اور بلوغ المرام میں ان الفاظ سے ابن جریج کی روایت کی مرجوحیت بیان کرتے ہیں۔ ”وقد روی ابو داؤد من وجه اخر احسن منه ان ركانة طلق امراته سہيمة البتة“ (بلوغ المرام ص ۱۲۹) امام ابو داؤد نے ایک دوسرے طریق سے جو ابن جریج کے طریق سے احسن اور زیادہ عمدہ ہے روایت کیا ہے کہ رکانہ اپنی بیوی سہیمہ کو لفظ البتہ سے طلاق دی تھی۔

امام ابو داؤد کی اس معقول اور قوی تر تعلیل کے جواب میں حافظ ابن القیم فرماتے ہیں ان ابن جریج انما رواہ عن بعض بنی رافع ولا بنی رافع بسون لبس فیہم من یحتج بہ الا عبید اللہ بن ابی رافع ولا نعلم ہل ہو ہذا او غیرہ ولہذا واللہ اعلم رحمہ اللہ حدیث نافع بن عجبیر ”ابن جریج نے اس روایت کو بعض بنی ابی رافع سے روایت کیا ہے اور ابی رافع کے کئی بیٹے ہیں جن میں سوائے عبید اللہ بن ابی رافع کے کوئی قابل احتجاج نہیں ہے۔ اور ہمیں معلوم نہیں کہ اس سند میں راوی عبید اللہ ہیں یا ابورافع کا کوئی دوسرا بیٹا اسی بنا پر ”واللہ اعلم“ امام ابو داؤد نے ابن جریج کی روایت پر نافع بن عجبیر کی روایت کو فوقیت دی ہے۔“

حافظ ابن القیم اپنے علم و فہم اور ذکاوت و فطانت میں جس مقام و مرتبہ کے مالک ہیں ان کا یہ جواب اس سے قطعی میل نہیں کھاتا اور نہ بنظر انصاف لائق التفات ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے بات کا رخ ایک دوسری جانب پھیر دیا ہے۔ جس کا امام ابو داؤد کی بیان کردہ علت سے ادنیٰ تعلق بھی نہیں ہے۔

امام ابو داؤد تو فرما رہے ہیں کہ گھر کے اندرونی واقعات کو اہل خانہ دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ جان سکتے ہیں۔ لہذا ان کی خبر بیرونی لوگوں کے مقابلے میں زیادہ وزنی اور قابل اعتبار ہوگی۔

اور حافظ ابن القیم اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ابن جریج نے چونکہ ایک مجہول اور غیر معلوم راوی کے حوالہ سے اس روایت کو بیان کیا ہے اس لیے امام ابو داؤد نے ان کی روایت کو نافع بن عجمی کی روایت کے مقابلہ میں مرجوح اور کمزور قرار دیا ہے۔

ایک معمولی علم و ذہن کا آدمی بھی امام ابو داؤد اور حافظ ابن القیم کی باتوں میں فرق اور بے ربطی کو اچھی طرح سمجھ سکتا ہے۔ علامہ ابن القیم کے علمی تبحر، وسعت نظر اور مشہور زمانہ فہم و ذکاوت کے پیش نظر ہم بجز اس کے اور کیا کہہ سکتے ہیں: ”کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے“
اللہم احفظنا منہ۔

ابن اسحاق اور ابن جریج کی روایتوں میں موجود اس علت قاذبہ اور فنی کمزوری کے علاوہ ابن جریج کی پہلی روایت۔ جس کی سند میں ”بعض بنی ابی رافع“ واقع ہے راوی کی جہالت کی بنا پر نہ صرف نافع بن عجمی کی روایت کے مقابلہ میں مرجوح ہے بلکہ سرے سے ساقط الاعتبار ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حزم ظاہری لکھتے ہیں کہ بعض بنی ابی رافع مجہول ہے۔ اور مجہول سند سے دلیل و حجت قائم نہیں کی جاسکتی۔ (المحلی ج ۱۰، ص ۱۶۸) دوسری روایت جو ”عن محمد بن ثور عن ابن جریج عن محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع“ کے طریق سے ہے۔ جس سے پہلی روایت کا مجہول راوی نامزد و متعین ہو گیا ہے۔ اور وہ محمد بن عبید اللہ ہے جو ابورافع کا بیٹا نہیں بلکہ پوتا ہے۔ اور حد درجہ ضعیف اور کمزور راوی ہے۔ لہذا اس روایت کے بارے میں مولانا شمس الحق (غیر مقلد عالم) کا یہ لکھنا کہ۔ ”هذا حديث جيد الاسناد غير ان بعض بنی رافع لم يعرف فهذا المجهول من ابناء مولى النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یکن الکذب مشهور افیہم“ (العلیق الفنی شرح الدرر القطنی ج ۲، ص ۴۴۹) یہ

حدیث جید الا سناد ہے البتہ بعض بنی ابی رافع غیر معروف ہے اور یہ مجہول نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کے بیٹوں میں سے کوئی ہے۔ جن میں جھوٹ مشہور نہیں تھا، علم و تحقیق کے معیار سے بالکل گری ہوئی بات ہے اس لیے کہ یہ مجہول راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ ابورافع کا بیٹا نہیں بلکہ پوتا ہے اور ائمہ حدیث و رجال اس پر شدید تنقید کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ذہبی لکھتے ہیں کہ امام بخاری اس کو منکر الحدیث کہتے ہیں (اور امام بخاری نے خود تنبیہ کی ہے کہ ”میں جسے منکر الحدیث کہہ دوں اس سے روایت کرنا جائز نہیں ہے“ کیونکہ امام بخاری کذاب اور اسی درجے کی جرح کے موقع پر یہ لفظ بولتے تھے۔ اور کذاب سے روایت کرنی جائز نہیں ہے) امام بن معین اس کو لیس ہشی کہتے ہیں۔ امام ابو حاتم ضعیف الحدیث اور منکر الحدیث جدا کہتے ہیں۔ امام دارقطنی اس کو مترک بتاتے ہیں اور محدث ابن عدی اسے کوفہ کا شیعہ شمار کرتے ہیں۔ (میزان الاعتدال ج ۳، ص ۹۷۔ تہذیب و تہذیب، ج ۱، ص ۲۲۱) اور محدثین کا اصول ہے کہ مبتدع کی وہ روایت جس سے اس کے مذہب کی تائید ہوتی ہو لائق قبول نہیں ہے) اور یہ روایت ایسی ہی ہے۔

مزید برآں اس روایت میں ایک فاش غلطی یہ بھی ہے کہ اس میں رکانہ کے والد عبد یزید کو طلاق دینے والا بتایا گیا ہے حالانکہ عبد یزید کو اسلام کا زمانہ ملا ہی نہیں۔ امام ذہبی تلخیص میں لکھتے ہیں:

قال محمد ای ابن عبید اللہ بن ابی رافع (واہ) والخبر خطاء و عبد یزید لم یدرک الاسلام و قال عبد یزید بن ہاشم بن المطلب بن عبد مناف ابو رکانہ طلق ام رکانہ و هذا لا یصح والمعروف ان صاحب القصہ رکانہ. (المستدرک مع التلخیص، ج ۲، ص ۱۹۱)

”محمد بن عبید اللہ بن ابی رافع“ بہت کمزور ہے اور روایت غلط ہے عبد یزید کو اسلام کا زمانہ نہیں ملا اور کہا (یعنی راوی نے) یہ عبد یزید ابن ہاشم بن المطلب بن عبد مناف رکانہ کے باپ نے رکانہ کی ماں کو طلاق دے دی یہ بات صحیح نہیں ہے معروف و مشہور یہ ہے کہ صاحب واقعہ یعنی طلاق دینے والے رکانہ تھے۔

لہذا یہ روایت ظلمات بعضها فوق بعض کی مصداق ہے اور کسی طرح بھی قابل حجت نہیں ہے۔ نیز یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ اس روایت کو ابن جریج سے ان کے

چنانچہ امام ابو زرہ ان کو ضعیف کہتے ہیں امام ابو سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں ہم ان کی روایت سے بچتے تھے امام ابو داؤد کہتے ہیں کہ داؤد بن الحصین کی روایت عکرمہ سے منکر ہوتی ہے یہی بات امام بخاری کے شیخ امام ابن المدینی بھی کہتے ہیں۔ حافظ ابن حجر کا فیصلہ ہے کہ "ثقة الاثني عشر" داؤد بن الحصین ثقہ ہیں مگر عکرمہ کی روایت میں ثقہ نہیں ہیں۔ امام ذہبی زیر بحث حدیث کو داؤد بن الحصین کے مناکیر میں شمار کرتے ہیں۔ امام ساجی کہتے ہیں وہ منکر الحدیث تھے۔ (تہذیب الجہد ج ۳ ص ۱۸۱، دقریب ص ۱۱۶، میزان الاعتدال ج ۱ ص ۳۱۷)

اس مغسل بحث و تحقیق سے روز روشن کی طرح آشکارا ہو گیا کہ ابن جریج اور ابن اسحاق کے طریق سے مروی یہ روایت بہر صورت راوی کی جہالت، نکارت اور ضعیف و متروک محدثین کے اصول کے اعتبار سے وہی اضطراب قاذح اور ضرر رساں ہوتا ہے جو کسی طرح دور نہ ہو سکے۔ مثلاً دو روایتیں قوت کے اعتبار سے ایک درجہ کی ہوں اور قاعدہ کے مطابق ان میں سے کسی کو دوسری پر ترجیح نہ دی جاسکے اس صورت میں ان میں اضطراب قاذح اور مضر ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے دونوں روایتیں ساقط الاعتبار ہو جائیں گی۔ لیکن جب وہ مضطرب روایتیں قوت و ضعف وغیرہ کے لحاظ سے مختلف درجہ کی ہوں تو اس وقت ان میں اضطراب بے ضرر ہوگا کیونکہ ضعیف اپنے ضعف و کمزوری کی وجہ سے قوی کے مقابلہ میں ساقط یا مرجوح ہو جائے گی۔ تو پھر اضطراب کی گنجائش ہی کہاں بچے گی اور گذشتہ سطور میں یہ بات واضح اور منقح ہو چکی ہے کہ "البتہ" والی روایت بہر صورت رائج اور قابل اعتبار و استناد ہے۔ چنانچہ مشہور شارح حدیث امام نووی لکھتے ہیں۔

واما الرواية التي رواها المخالفون ان ركانة طلقها ثلاثاً فجعلها واحدة فرواه ضعيفة عن قوم مجهولين وانما الصحيح منها ما قلنا انه طلقها البتة ولفظ البتة محتمل للواحدة والثلاث ولعل صاحب هذه الرواية الضعيفة اعتقد ان لفظ البتة يقتضي الثلاث فرواه بالمعنى الذي فهمه وغلط في ذلك۔ (نووی شرح مسلم ج ۸ ص ۴۷۸)

بہر حال وہ روایت جسے مخالفین بیان کرتے ہیں کہ رکانہ نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ایک قرار دیا تھا تو یہ ضعیف ہے اور مجہول راویوں کی روایت ہے۔ اور حضرت رکانہ کے طلاق سے متعلق تو البتہ والی روایت ہی صحیح

ہے اور لفظ المبتہ ایک اور تین دونوں کا احتمال رکھتا ہے ممکن ہے کہ ضعیف روایت کے راوی نے یہ سمجھ لیا ہو کہ ”المبتہ“ کا مقتضی (مراد) تین ہی ہے تو اپنی سمجھ کے اعتبار سے روایت بالمعنی کر دی اور اس بارے میں غلطی میں پڑ گیا۔

یہی بات المندری بھی کہتے ہیں۔ ”واصح انہ طلقها البتہ وان الثلاث ذكرت فيه على المعنى“ (العلق العفی شرح الدرر القطنی ج ۲ ص ۲۵۰) ”صحح تر بات یہی ہے کہ حضرت رکانہؓ نے بیوی کو طلاق المبتہ دی تھی اور تین طلاقیں کا ذکر روایت بالمعنی کے طور پر ہے۔“ ۱۲۱، لے صحیح و غیر صحیح میں اضطراب بتانا بے فائدہ اور بے سود ہے۔ اس طرح کے اضطراب کو اگر مؤثر قرار دیا جائے تو صحاح ستہ کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑ جائے گا اس لیے اس جگہ اضطراب کی بحث چھیڑنا قطعاً بے موقع ہے اور بہر صورت المبتہ والی روایت بے غبار لائق استناد و اعتبار ہے۔

(۹) اخبرنا سليمان بن داود عن ابن وهب قال مخرمة عن ابيه قال سمعت محمود بن لبید قال اخبر رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعا فقال غضبانا ثم قال ايلعب بكتاب الله وانا بين اظهركم حتى قام رجل وقام يا رسول الله الا اقله۔ (نائی، ج ۲ ص ۳۶)

”محمود بن لبید رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی گئی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں تو آپ غصہ میں کھڑے ہو گئے پھر فرمایا کہ کیا میرے ہوتے ہوئے اللہ کی کتاب سے کھیلا جا رہا ہے۔ یہاں تک کہ ایک صاحب کھڑے ہو کر عرض پر داز ہوئے کہ حضرت! کیا میں اس شخص کو قتل نہ کر دوں۔“

حافظ ابن القیم کی تحقیق کے مطابق اس حدیث کی سند امام مسلم کی شرط کے مطابق ہے ”استادہ علی شرط مسلم“ حافظ ابن کثیر کہتے ہیں اسنادہ جید (نیل الاوطار، ج ۶ ص ۳۱) اس کی سند جید ہے۔ اور علامہ الترمذی لکھتے ہیں کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (الجوہر المصنی علی السنن الکبریٰ للبیہقی، ج ۷ ص ۳۳) حافظ ابن حجر نے بھی اس کی توثیق کی ہے۔ (بلوغ المرام ص ۲۲۳) بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر جو کلام کیا ہے یعنی حضرت محمود بن لبید جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کی روایت کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان

کا سماع ثابت نہیں ہے اس لیے یہ حدیث مرسل ہے نیز دوسرے راوی مخرمہ بن بکیر جو اسے اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں انھیں بھی اپنے والد بکیر سے کچھ سننے کا اتفاق نہیں ہوا ہے۔ لہذا یہ روایت متصل الاسناد اور مرفوع نہیں ہے لیکن اصول محدثین سے واقف حضرات جانتے ہیں کہ یہ کلام غیر مضرب ہے۔ اور بلاشبہ یہ روایت لائق احتجاج ہے۔

اس حدیث میں تصریح ہے کہ اکٹھی تین طلاقیں دینے پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سخت ناراض ہوئے تھے اور اس کا روائی کو کتاب اللہ کے ساتھ کھیل کئے جانے سے تعبیر فرمایا تھا۔ کیونکہ طلاق دینے میں حدود اللہ کی رعایت نہ کر کے شریعت کی دی ہوئی سہولت و گنجائش کی ناقدری کی گئی تھی اسی طرح جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی زوجہ کو بحالت حیض طلاق دے دی تھی تو اس وقت بھی آپؐ نے شدید خفگی کا اظہار فرمایا تھا جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت ”فتغیظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ سے ظاہر ہے کیونکہ اس طلاق میں بھی حد شرعی کو ملحوظ نہیں رکھا گیا تھا لیکن حضرت ابن عمرؓ نے صرف ایک طلاق دی تھی اور شرعاً اس کی گنجائش تھی کہ طلاق سے رجوع کر کے اس خطا کی تلافی کر لی جائے اس بنا پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رجعت کرنے کا حکم دیا۔ اور زیر نظر واقعہ میں چونکہ ساری طلاقیں دے کر رجعت کی گنجائش ختم کر دی گئی تھی اس لیے حضرت ابن عمرؓ کی طرح انھیں رجعت کا حکم نہیں دیا اگر تین طلاقیں ایک شمار ہوتیں تو لازمی طور پر ان صاحب کو بھی رجعت کا حکم فرماتے۔ بلکہ حضرت عویمرؓ کی بیک مجلس دی گئی تین طلاقوں کو جس طرح نافذ کیا گیا تھا بظاہر ان صاحب کی بھی تینوں طلاقیں نافذ کر دی گئیں۔ چنانچہ وسیع النظر محدث قاضی ابوبکر بن العربی لکھتے ہیں فلم یردہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل امضاه کما فی حدیث عویمر العجلانی فی اللعان حیث امضاه طلاقہ الثلاث (تہذیب سنن ابی داؤد ج ۳ ص ۱۲۹ طبع مصر)

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین طلاقوں کو رد نہیں کیا بلکہ انھیں نافذ کر دیا جیسے حضرت عویمرؓ کی لعان والی حدیث میں بھی ہے کہ آپؐ نے ان کی تینوں طلاقوں کو نافذ کر دیا اور رد نہیں فرمایا۔“

الحديث يفسر بعضه بعضاً ”بعض حدیثیں دوسری بعض کی شرح و تفسیر کرتی ہیں“ اس لیے زیر غور واقعہ کو ایک دوسری حدیث کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ حضرت

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

”ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والرجعة . (سنن سعید

بن منصور القسم الاول من الجلد الثالث، ص ۲۷۳)

اخرجه الترمذی و ابو داؤد و ابن ماجہ کلہم من حدیث عبد الرحمن بن حبیب بن ادرك قال الترمذی حسن غریب و واقفہ ابن حجر فی التحسین کما حققہ المحدث الاعظمی فی تعلیقہ علی کتاب السنن لسعید بن منصور۔

تین چیزیں ہیں جن میں بنجیدگی تو بنجیدگی ہی ہے مذاق اور کھلواڑ بھی بنجیدگی کے حکم میں ہے۔ (۱) طلاق (۲) نکاح (۳) رجعت۔ مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں امور اگر بطور مذاق اور کھلواڑ کے کئے جائیں گے تو وہ بنجیدگی ہی پر محمول ہوں گے۔ اور تینوں کا شرعاً نفاذ ہو جائے گا۔ نیز حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔ ”ثلاث لا يلعب بهن اللعب فيهن والحد سواء الطلاق والنكاح والعناق“ (سنن سعید بن منصور القسم الاول من الجلد الثالث ص ۲۷۳) تین چیزوں میں کھلواڑ نہیں ہے، کھیل اور بنجیدگی میں ان کا حکم شرعاً یکساں ہیں۔ (۱) طلاق (۲) نکاح (۳) عناق (یعنی غلام آزاد کرنا) صحابی رسول کے ارشاد سے معلوم ہوا کہ ”ہزل اور لعب“ دونوں کی مراد اس جگہ ایک ہی ہے۔ اوپر مذکور اس حدیث میں اکٹھی تین طلاقوں کو کتاب اللہ کے ساتھ لعب یعنی کھلواڑ قرار دیا گیا ہے۔ جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہ تینوں طلاقیں بھی ”جد“ یعنی واقعی اور بنجیدگی کے طور پر ہوئی شمار ہوں گی اور نافذ مانی جائیں گی۔ (واللہ اعلم بالصواب)

اس کے علاوہ بھی ایک حدیث سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ تینوں طلاقیں نافذ کر دی گئیں۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ”سمع النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق النة فغضب وقال اتخذون آیات اللہ ہزوا وادین اللہ ہزوا واولعنا من طلق البنة الزمانہ ثلاثا لا تحل له حتی تنکح زوجا غیرہ (من الدارقطنی، ج ۲، ص ۲۳۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے متعلق سنا کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ یعنی بیک وقت تین طلاقیں دے دی ہیں (اللہ مدینہ کے محاورہ میں بیک وقت دی گئی تین طلاقوں کو طلاق بتہ کہا جاتا تھا۔ حدیث میں اسی محاورے کو

استعمال کیا گیا ہے) تو آپ غضبناک ہوئے اور فرمایا کہ جو شخص طلاق بتہ یعنی بیک وقت تین طلاقیں دے گا ہم اس کو تین ہی نافذ کر دیں گے اور عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ کسی اور مرد سے ازدواجی تعلق قائم کر لے یہ روایت اگرچہ ضعیف اور ناقابل استدلال ہے لیکن کسی حدیث کی تائید میں اصولا پیش کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ جماعت غیر مقلدین کے مشہور محدث مولانا عبدالرحمن مبارک پوری اپنی کتاب ”القول المسدّد“ میں لکھتے ہیں ”جو حدیث کسی دوسری حدیث کی تائید کے لیے پیش کی جائے وہ اگر ضعیف بھی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ (بحوالہ الازابار المرہومہ ص ۱۰۰)

(۱۰) حدثنا محمد بن ربيع انبا الليث بن سعد عن اسحاق بن ابي فروه عن ابي الزناد عن عامر الشعبي قال قلت لفاطمة بنت قيس حدثني عن طلاقك قالت طلقني زوجي ثلاثا و خارجا الى اليمن فاجاز ذلك رسول الله ﷺ۔ (ابن ماجہ ص ۱۳۷)

امام شعبی کہتے ہیں میں نے فاطمہ بن قیس سے عرض کیا مجھے اپنے طلاق کا واقعہ بتائیے تو انھوں نے فرمایا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دے دیں اس حال میں کہ وہ مدینے سے باہر یمن میں تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تینوں طلاقوں کو نافذ فرما دیا۔

امام ابن ماجہ نے اس حدیث کو ”باب من طلق ثلاثا في مجلس واحد“ کے تحت ذکر کر کے بیک وقت دی گئی تین طلاقوں کے وقوع پر استدلال کیا ہے۔ نیز اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اکٹھی تین طلاقوں کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اور آج کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ حدیث کا معنی اور مطلب امام شافعی اور امام ابن ماجہ کے مقابلہ میں زیادہ سمجھتا ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کے اکثر طرق میں طلاق ثلاث ہی کا ذکر ہے لہذا اسی کو ترجیح ہوگی نیز یہ بات متعین ہے کہ واقعہ ایک ہی ہے لیکن خود صاحب واقعہ اور دوسرے بیان کرنے والوں نے اسے کبھی ”طلقها البتة“ اور کبھی ”طلقها ثلاثا“ اور کبھی ”طلقها آخر ثلاث تطليقات“ کبھی ”طلقها زوجها“ کبھی ”بتطليقه كانت سقيت من طلاقها“ وغیرہ مختلف صیغوں اور الفاظ سے بیان کیا ہے اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ صحابہ اور تابعین اکٹھی تین طلاقوں اور متفرق تین طلاقوں میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے بلکہ دونوں صورت کو مینونت میں یکساں سمجھتے تھے۔ اسی لیے کسی خاص صیغے کی

تحقیق کا لحاظ نہیں کیا۔ رہا یہ دعویٰ کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کی حدیث کو رد کر دیا تھا تو یہ رد حدیث کے صرف ایک جزو یعنی عدم نفقہ اور سکنتی سے متعلق تھا۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے سرے سے ان کی حدیث ہی کو رد کر دیا تھا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اور اگر کسی کو اس پر اصرار ہو تو وہ دلیل پیش کرے۔ بہر حال اس حدیث سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ایک وقت کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ تک عشرہ کاملہ۔

(۲) آثار صحابہؓ

امت میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو جو امتیازی شرف و مجد حاصل ہے وہ کسی اور کو نصیب نہیں۔ انھوں نے براہ راست فیضان نبوت سے استفادہ کیا ہے اور بغیر کسی واسطہ کے پیغمبر اعظم صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلیم و تربیت پائی ہے۔ جو کچھ جس طرح آپ سے سنایا کرتے دیکھا اسے اپنی زندگی میں ڈھال لیا تھا۔ اگر کسی امر میں کبھی کچھ تردد و اشتباہ پیش آ گیا تو رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ کر تشفی حاصل کر لی تھی۔ اس لیے ان سے بڑھ کر مزاج شناس نبوت اور واقف شریعت کون ہو سکتا ہے؟ ان کے مجموعی عمل اور رائے کے مقابلہ میں کسی بڑے سے بڑے محقق و مجتہد کے قول و عمل کو اہمیت نہیں دی جاسکتی۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے حضرات صحابہ کی اس امتیازی شان کو ان الفاظ میں واضح کیا ہے۔

اولنک اصحاب محمد ﷺ کانوا افضل هذه الامة ابرها قلوبا واعمقها علما و اقلها تكلفاً احتارهم الله لصحة بيته و لاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم اتبعوهم على اثرهم و تمسكوا بما استعظمت من احلاقهم و سيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم، رواه رزين۔ (مكتبة المصاحف ج ۱، ص ۳۲)

”یہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ہیں جو دل کی نیکی، علم کی گہرائی اور تکلف کی کمی میں امت میں افضل ترین ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی صحبت اور اپنے دین کی اقامت کے لیے منتخب فرمایا ہے۔ لہذا ان کے فضل کو پہچاننا ان کے نقش قدم کی پیروی کرو، اور ان کے اخلاق و سیرت کو جہاں تک بس چلے مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہو، بلاشبہ یہ

حضرات ہدایت مستقیم پر ہیں۔“

صحابہ کی زندگی پر خود انھی کے فاضل ترین معاصر کے اس وقیع و عمیق تبصرہ کے بعد کسی اور شہادت کی ضرورت نہیں باقی رہتی، زندگی میں سادگی، دل کی پاکیزگی اور نیکی، علم میں گیرائی و گہرائی ایسے اعلیٰ ترین اور تاریخ ساز اوصاف ہیں جن سے قوموں کی حیات سنور جاتی ہے۔

خود اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے طریقہ پر چلنے کو مدارِ نجات قرار دیا ہے۔ چنانچہ ایک حدیث میں ارشاد ہے۔

وتفترق امتی علی ثلاث و سبعین ملة کلهم فی النار الا ملة واحدة، قالوا من هی یا رسول اللہ؟ قال، ما انا علیہ و اصحابی رواہ الترمذی .

(مشکوٰۃ المصابیح، ج ۱، ص ۳۰)

اور میری امت ۷۳ فرقوں میں بٹ جائے گی اور ایک کے علاوہ سب فرقے جہنم رسید ہوں گے، صحابہؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ نجات پانے والی کونسی جماعت ہے؟ آپؐ نے فرمایا، جو میرے اور میرے اصحاب کے طریقہ پر ہے۔

ایک حدیث میں آپؐ نے خصوصیت کے ساتھ خلفائے راشدین کے طریقہ پر چلنے کی امت کو ہدایت فرمائی ہے۔

فانه من بعث منکم بعدی فیسری اختلافاً کثیراً فعلیکم بستی و سنة الخلفاء الراشدين المہدین تمسکوا بها وعضوا علیہا بالنواجذ ((رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی، وقال حدیث حسن صحیح، وابن ماجہ۔ (مشکوٰۃ المصابیح، ج ۱، ص ۳۰)

”بس تم میں سے جو میرے بعد زندہ رہے گا وہ اختلاف کثیر دیکھے گا لہذا تم لوگ میری سنت اور خلفائے راشدین، (ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ)، کی سنت کو لازم پکڑو اور مضبوطی کے ساتھ اس پر جمے رہو اور قوت کے ساتھ اسے تھامے رہو۔“

انھیں جیسی نصوص کی بنا پر تعالٰیٰ صحابہ کے بارے میں فقہائے امت کا مسلک ہے۔ ”يجب اجماعاً فیما شاع فسکتوا مسلمین ولا يجب اجماعاً فیما ثبت الخلاف بینہم“ (توضیح و تلویح فی تقلید الصحابی) جو بات عام طور پر صحابہؓ میں شائع ہو اور انھوں نے سکوناً اسے تسلیم کر لیا ہو اس کی اتباع باتفاق واجب ہے اور جس

بات میں ان کا اختلاف ہو اس میں اتباع سب کے نزدیک واجب نہیں ہے۔
شریعت اسلامی میں حضرات صحابہؓ کی اس خصوصی و امتیازی حیثیت پر ثبوت پیش کرتے ہوئے صاحب توضیح و تلویح کہتے ہیں:-

لان اکثر اقوالہم مسموع بحضرة الرسالة وان اجتهدوا فراہم
اصوب لانہم شاہدوا موارد النصوص ولتقدمہم فی الدین وبرکۃ صحبة
النبي ﷺ وكونہم فی خیر القرون. (توضیح و تلویح فی تقلید الصحابی)
اس لیے کہ ان کے اکثر اقوال زبان رسالت سے سنے ہوتے ہیں اور اگر انہوں نے
اجتہاد بھی کیا ہے تو ان کی رائے زیادہ صائب اور درست ہے کیونکہ انہوں نے نصوص
(قرآن و حدیث) کے موقع و محل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے۔ دین میں انہیں تقدم حاصل
ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کی برکت سے فیضیاب ہیں اور زمانہ خیر القرون
میں تھے۔ بالخصوص حضرات خلفاء راشدین کی حیثیت تو اس معاملہ میں بہت ہی بلند اور اعلیٰ
وارفع ہے چنانچہ مسند ہند حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ آیت استخلاف کی
تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

و کلمہ "لیمکن لہم دینہم الذی ارتضی لہم" دلالت میکند بر دو معنی یکے
آنکہ ایں خلفاء کہ خلافت ایشاں موعود است چوں وعدہ منجر شود دین علی اکمل الوجوہ پہ ظہور
آید۔ دوم آنکہ از باب عقائد و عبادات و معاملات و مناکحات و احکام خراج آنچہ در عصر
مستخلفین ظاہر شود و ایشاں باہتمام تمام سعی در اقامت آن کنند دین مرتضیٰ است پس اگر
الحال قضا مستخلفین در مسئلہ یا فتویٰ ایشاں در حادثہ ظاہر شود آن دلیل شرعی باشد کہ
مجتہد ہاں تمسک نماید زیر آن دین مرتضیٰ است کہ حکمین آں واقع شد۔

(ازالۃ الحفاء عن خلافتہ الحفاء ص ۱۹)

"جس دین کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے پسند کیا ہے (یعنی دین اسلام) رضیت لکم
الاسلام دینا" اس کو ان کے واسطے جمادے گا۔ آیت استخلاف کا یہ جزو معنی پر دلالت
کرتا ہے ایک یہ کہ یہ خلفاء جن کی خلافت کا وعدہ ہے جس وقت اس وعدہ کا ظہور ہوگا دین
الہی مکمل ترین صورت میں رائج ہوگا۔ اور دوسرا معنی یہ ہے کہ عقائد، عبادات، معاملات،
مناکحات، اور احکام خراج جو خلفاء کے زمانے میں ان کی سعی و اہتمام سے رائج ہوئے وہ

سب پسندیدہ الہی ہیں۔ لہذا اس عہد کا جو فیصلہ یا فتویٰ ان امور سے متعلق آج دستیاب ہو وہ حجت اور دلیل شرعی ہوگا کیونکہ یہی دین پسندیدہ ہے جس کو تمکین و قوت حاصل ہوئی ہے۔“

محدث دہلوی قدس سرہ کی اس تحقیق سے ان بیباکوں کی باطل پسندی بھی اظہر من الشمس ہوگئی جو بیک وقت دی گئی تین طلاقوں کے تین شمار ہونے سے متعلق خلیفہ راشد حضرت فاروق اعظم کے اجماعی فتویٰ کو سرکاری آرڈی نینس کہہ کر اس کی شرعی حیثیت کو مجروح کرنے کے درپے ہیں۔

شریعت اسلامی میں حضرات صحابہؓ بالخصوص خلفائے راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کی امتیازی شان اور خصوصی حیثیت سے متعلق اس مختصری تمہید کے بعد مسئلہ زیر بحث کے بارے میں ان کے اقوال و آثار ملاحظہ کیجیے۔ اس موقع پر یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ حسب تحقیق حافظ ابن الہمام جماعت صحابہؓ میں فقہاء و مجتہدین کی تعداد تقریباً بیس بائیس سے اوپر نہ ہوگی مثلاً خلفائے اربعہ یعنی (۱) حضرت صدیق اکبر (۲) فاروق اعظم (۳) عثمان غنی (۴) حضرت علی مرتضیٰ (۵) حضرت عبداللہ بن مسعود (۶) عبداللہ بن عمر (۷) عبداللہ بن عباس (۸) عبداللہ بن الزبیر (۹) زید بن ثابت (۱۰) معاذ بن جبل (۱۱) انس بن مالک (۱۲) ابو ہریرہ (۱۳) حضرت عائشہ صدیقہ (۱۴) حضرت ابی بن کعب (۱۵) ابو موسیٰ اشعری (۱۶) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص (۱۷) مغیرہ بن شعبہ (۱۸) ام المومنین ام سلمہ (۱۹) عمران بن حصین (۲۰) معاذ بن ابی سفیان وغیرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین) باقی حضرات صحابہؓ مسائل میں انھیں کی جانب رجوع کرتے تھے۔ (فتح القدیر ج ۳، ص ۳۳۰)

شیخ محمد خضریٰ بک نے تاریخ التشریع الاسلامی میں پندرہ فقہاء صحابہؓ کا ذکر کیا ہے جن میں حضرت فاروق اعظم، علی مرتضیٰ، عبداللہ بن مسعود اور زید بن ثابت رضوان اللہ علیہم اجمعین کو مکثرین (کثرت سے فتویٰ دینے والوں) میں شمار کیا ہے۔ (تاریخ التشریع الاسلام ص ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۰، اور ۱۶۳) ذیل میں انھیں فقہاء صحابہؓ میں سے اکثر کے فتاویٰ درج کئے جا رہے ہیں۔

خلیفہ راشد حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے آثار

(۱) ”ع ابن عمران رحلاً انی عمر فقال انی طلقت امرأتی البتہ وہی

خائض فقال عمر عصيت ربك وفارقت امرأتك فقال الرجل فان رسول الله ﷺ امر ابن عمر حين فارق زوجته ان يراجعها فقال له عمر ان رسول الله ﷺ امره ان يراجع بطلاق بقى وانه لم يبق لك ما ترجع به امرأتك. رواه الطبرانی فی الاوسط ورجاله رجال الصحيح خلا اسماعيل بن ابراهيم الترمذی وهو ثقة۔

(مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۳۵، سنن الکبریٰ ج ۷، ص ۳۳۴)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالت حیض طلاق بتہ یعنی بیک وقت تین طلاقیں دیدیں مولا ناٹھس الحق صاحب اہل حدیث (غیر مقلد) عالم نے لکھا ہے کہ اہل مدینہ تین طلاقیں کو ”بتہ“ کہتے ہیں۔ (العلیق المغنی ج ۲، ص ۴۵۰) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہو چکی۔ اس نے کہا! حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو طلاق دی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رجعت کرا دی تھی؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا ان کو رجعت کا اختیار اس لیے ملا تھا کہ ان کی طلاق باقی رہ گئی تھی اور تمہارے لیے کچھ باقی نہیں بچا کہ اپنی بیوی سے رجعت کرو۔

(۲) عن زید بن وہب ان بطالا كان بالمدينة فطلق امرأته الفأ فرفع ذالك الى عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فقال انما كنت العب فعلاه عمر رضى الله عنه بالدرة وقال ان كان يكفيك ثلاث۔

(سنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۳۴، مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۱۱)

زید بن وہب راوی ہیں کہ مدینہ میں ایک مسخرہ تھا اس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے ڈالیں اس کا معاملہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہاں پیش کیا گیا تو اس نے کہا کہ میں نے تو یہ طلاقیں دل لگی اور مذاق کے طور پر دی ہیں۔ (مطلب یہ کہ میرا مقصد طلاق دینے کا نہیں تھا) تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے درہ سے اس کی خبر لی اور فرمایا کہ تجھے تو تین طلاقیں ہی کافی تھیں۔

(۳) عن انس قال كان عمر اذا اتى برجل طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد اوجعه ضرباً و فارق بينهما“ (الجزیراتی، ج ۷، ص ۳۳۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دے دی ہوتیں تو آپ اس کو سزا دیتے اور زوجین میں تفریق کر دیتے۔

خليفة راشد حضرت عثمان غني رضي الله عنه كافتوى

(۴) عن معاوية بن ابي سحيب قال جاء رجل الى عثمان بن عفان فقال طلقت امرأتى الفأ فقال بانت منك بثلاث (فتح القدير، ج ۳، ص ۳۳۰، زاد المعاد، ج ۲، ص ۲۵۹) معاوية بن ابی یحییٰ سے روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے دی ہیں؟ آپ نے فرمایا تیری بیوی تجھ سے تین طلاقیں سے جدا ہو گئی۔

خليفة راشد حضرت علي رضي الله عنه كآثار

(۵) عن حبيب بن ابي ثابت قال جاء رجل الى علي بن ابي طالب فقال انسى طلقت امرأتى الفأ فقال له علي بانت منك بثلاث واقسم مسأثرهن علي نساك۔ (فتح القدير، ج ۳، ص ۲۳۰، زاد المعاد، ج ۲، ص ۲۰۹، سنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۳۵) حبیب بن ابی ثابت سے مروی ہے کہ ایک شخص حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی خدمت میں آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے ڈالی ہیں؟ تو حضرت علیؑ نے ان کے جواب میں فرمایا کہ تین طلاقیں سے تیری عورت تجھ سے جدا ہو گئی اور بقیہ ساری طلاقیں کو اپنی عورتوں پر تقسیم کر دے۔

(۶) عن عبد الرحمن بن ابي لیلی عن علي رضي الله عنه فيمن طلق امرأته ثلاثاً قبل ان يدخل بها قال لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره۔

(سنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۳۳)

عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؑ اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں (ایک لفظ میں) دے دی تھیں فرمایا کہ اس کی بیوی اس کے واسطے حلال نہیں ہوگی، یہاں تک کہ کسی اور مرد سے ازدواجی تعلق قائم کر لے۔

(۷) عن الحكم انه قال اذا قال هي طالق ثلاثاً لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره واذا قال انت طالق، انت طالق بانت انت طالق بالاولى ولم تكن الا خريين (الاخريان) بشنى فقيل له عمن هذا يا ابا عبد الله فقال عن علي وعبد الله وزيد بن ثابت۔ (سنن سعيد بن منصور القسم الاول من الحلد الثالث، ص ۲۶۲)

ابو عبد اللہ الحکم سے روایت ہے انھوں نے کہا جب طلاق دینے والے نے اپنی (غیر مدخولہ) بیوی کو کہا ”ہی طالق ثلاثاً“ یہ مطلقہ از سر طلاق ہے۔ (یعنی ایک کلمہ میں تینوں طلاقیں دے دیں) تو یہ عورت اس کے لیے طلال نہ ہوگی یہاں تک کہ کسی اور مرد سے نکاح کر لے اور اگر کہا کہ انت طالق، انت طالق، انت طالق تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے، تجھ کو طلاق ہے (یعنی متعدد الفاظوں میں تین طلاقیں دیں) تو پہلی طلاق سے بائن ہو جائے گی آخری دو طلاقیں بیکار جائیں گی۔ ان سے پوچھا گیا کہ یہ فتویٰ آپ کس سے نقل کرتے ہیں تو انھوں نے جواب دیا حضرت علیؑ عبد اللہ بن مسعودؓ اور زید بن ثابتؓ سے۔

(۸) عن الاعمش قال كان بالكوفة شيخ يقول سمعت علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول اذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فانه يرد الى واحدة والناس عنقا واحداً اذا ذاك ياتونه ويسمعون منه قال فاتيته فقرعت عليه الباب فخرج الى شيخ فقلت له كيف سمعت علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول في من طلق امرأته ثلاثاً في مجلس واحد؟ قال: سمعت علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول اذا طلق رجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فانه يرد الى واحدة! فقلت له اين سمعت من علي رضي الله تعالى عنه؟ قال اخرج اليك كتاباً فاخرج فاذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما سمعت علي بن ابي طالب رضي الله عنه يقول اذا طلق رجل امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فقد بانت منه ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره! قال: قلت ويحك هذا غير الذي تقول؟ قال: قال الصحيح هو هذا ولكن هؤلاء ارادوني على ذالك۔ (سنن اكبرى، ج ۷، ص ۳۳۰)

اعمش سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کوفہ میں ایک شیخ تھا جو کہتا تھا کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ و فرماتے سنا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو بیک مجلس تین طلاقیں دے گا

تو وہ ایک طلاق کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ لوگوں کی بھیڑ اس کے پاس جاتی اور اس سے یہ روایت سنتی۔ اعمش کہتے ہیں کہ اس کے یہاں میں بھی گیا اور اس کا دروازہ کھٹکھٹایا تو گھر سے نکل کر ایک شیخ میرے پاس آیا میں نے اس سے پوچھا بیک۔ مجلس تین طلاقیں دینے کے بارے میں آپ نے حضرت علی سے کیا سنا ہے؟ اس نے کہا میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرماتے سنا ہے کہ جب کوئی اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے گا تو وہ ایک ہی ہوگی! میں نے اس سے دریافت کیا کہ آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کس جگہ سنی ہے؟ اس نے کہا میں تمہیں کتاب دھاتا ہوں چنانچہ اس نے کتاب نکالی تو اس میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کے بعد لکھا ہوا تھا یہ وہ حدیث ہے جو میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنی ہے وہ فرماتے تھے کہ جب کوئی اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے گا تو عورت اس سے جدا ہو جائے گی، اور اس کے لیے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ کسی اور مرد سے نکاح کر لے! میں نے اس سے کہا آپ پر افسوس! آپ جو بیان کرتے ہیں یہ تو اس کے برعکس ہے۔ اس نے جواب دیا صحیح تو یہی ہے جو اس کتاب میں درج ہے لیکن لوگوں نے مجھ سے یہی خواہش کی یعنی (میں نے لوگوں کی خواہش کے مطابق روایت کو بدل دیا۔)

اس واقعہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا صحیح مسلک معلوم ہونے کے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ہوس پرستوں نے کس طرح اس باب کی احادیث و آثار میں تحریف کی ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے آثار

(۹) عن علقمة قال جاء ابن مسعود رجل فقال اني طلق امرأتی تسعاً و تسعين و انی سألت فقیل قد مات منی فقال بن مسعود قد احووا ان یفرقوا بینک و بینها قال فما تقول و حمک اللہ فظن انه سیر حص له فقال ثلاث تبینها منک و سائرهن عدوان رواه الطرانی و رجاله رجال الصحیح۔

(مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۳۲۸)

علقمہ سے روایت ہے ایک شخص عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے طلاقیں دے دی ہیں اور میں نے پوچھا تو مجھ کو بتایا گیا کہ تیری

بیوی تجھ سے جدا ہو گئی؟ یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا لوگ چاہتے ہیں کہ تجھ میں اور تیری بیوی میں جدائی کر دیں۔ اس نے کہا اللہ آپ پر رحم فرمائے آپ کیا کہتے ہیں اس کو خیال ہوا کہ شاید ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کے لیے رخصت کا حکم فرمائیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا کہ تین طلاقیں سے وہ تم سے جدا ہو گئی اور بقیہ طلاقیں عدوان و سرکشی ہیں۔“

(۱۰) وعن علقمة قال اتى رجل ابن مسعود رضى الله عنه فقال انى طلقت امرأتى عدد النجوم فقال ابن مسعود فى نساء اهل الارض كلمة لم احفظها وجاء رجل فقال انى طلقت امرأتى ثمانيا فقال ابن مسعود ايريد هؤلاء ان تبين منك فقال نعم قال ابن مسعود يا ايها الناس قد بين الله الطلاق فمن طلق كما امره الله فقد بين ومن لبس به جعلنا به لبسه والله لا تلبسون على انفسكم ونحمله عنكم يعنى هو كما يقولون وقال ونرى قول ابن مسعود كلمة لم احفظها انه لو كان عنده نساء الارض ثم قال هذه ذهبن كلهن، رواه الطبرانى ورجاله رجال الصحيح۔

(مجمع الزوائد، ج ۴، ص ۳۳۸)

حضرت علقہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آ کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو بقتہ رستاروں کی تعداد کے طلاق دے دی تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے زمین کی عورتوں سے متعلق کوئی بات کہی جسے میں محفوظ نہ کر سکا اور ایک اور شخص نے آ کر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو آٹھ طلاقیں دے دیں؟ حضرت ابن مسعود نے فرمایا کیا لوگوں کا ارادہ ہے کہ تیری بیوی تجھ سے جدا ہو جائے اس نے کہا کہ ہاں۔ حضرت ابن مسعود نے فرمایا کہ اے لوگو! اللہ نے طلاق دینے کا طریقہ بتا دیا ہے لہذا جو شخص اللہ کے حکم کے مطابق طلاق دے گا اللہ نے اس کا حکم بیان کر دیا اور جو شخص اس بارے میں کوئی اشتباہ پیدا کرے گا تو ہم اس کے اشتباہ کو خود اس کے گلے میں گھسیں گے ایسا نہیں کہ تم اپنے اوپر اشتباہ پیدا کرو اور اس کا بار تمہارے بجائے ہم اٹھائیں یعنی وہ ایسا ہی ہے جیسا لوگ کہتے ہیں۔ علقمہ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی جو بات میں محفوظ نہ کر سکا میرے خیال میں یہ تھی کہ اگر زمین کی ساری عورتیں اس کے پاس ہوتیں تو سب جدا ہو جاتیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ان فتوؤں سے معلوم ہوا کہ صحابہ میں یہی بات معروف تھی کہ بیک کلمہ دی گئی طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

(۱۱) وفي الموطأ بلغه ان رجلاً جاء الى ابن مسعود فقال اني طلقت امرأتی بمائتي تطليقات فقال ابن مسعود فماذا اقبل لك قال قبل لي انها قد بانئت مني فقال ابن مسعود صدقوا هو مثل ما يقولون "وظاهر الاجماع على هذا الجواب." (فتح القدير، ج ۳، ص ۳۳۰)

موطا امام مالک میں ہے کہ امام مالک کو یہ بات پہنچی ہے کہ ایک شخص نے آ کر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو دو سوطلاقیں دے ڈالی ہیں حضرت ابن مسعود نے اس شخص سے پوچھا کہ تمہیں اس بارے میں کیا جواب دیا گیا اس نے کہا مجھ سے کہا گیا ہے کہ عورت مجھ سے جدا ہو گئی۔ حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا لوگوں نے صحیح بتایا، حکم وہی ہے جو لوگ کہتے ہیں۔ حافظ ابن الہمام لکھتے ہیں اس کلام کا ظاہر یہی ہے کہ اس جواب پر صحابہ کا اتفاق و اجماع تھا۔

آثار حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ

۱۲۔ عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فجاء رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثاً قال فسكت حتى ظننا انه رادها اليه ثم قال ينطلق احدكم فيركب الحموقه ثم يقول يا ابن عباس يا ابن عباس وان الله جل ثناءه قال "ومن يتق الله يجعل له مخرجاً" وانك لم تتق الله فلا احدلك مخرجاً عصيت ربك وبانت منك امرأتك وان الله قال "يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن رواه البيهقي واللفظ له ورواه ايضا ابو داود وقال روى هذا الحديث حميد الاعرج وغيره عن مجاهد عن ابن عباس رواه شعبه عن عمرو بن مرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس و ايوب وابن جريح جميعاً عن عكرمة بن خالد عن سعيد بن جبير عن ابن عباس وابن جريح عن عبد الحميد بن رافع عن عطاء عن ابن عباس ورواه الاعمش عن مالك وابن الحارث عن ابن عباس وابن جريح عن عمرو

بن دینار عن ابن عباس کلہم قالوا فی الطلاق الثلاث انه اجازھا قال وقالوا وبانت منک نحو حدیث اسماعیل عن ایوب عن عبداللہ بن

کثیر۔ (السنن الکبریٰ، ح ۷، ص ۳۳۱ و ابوداؤد، ح ۱، ص ۲۹۹)

مجاہد بیان کرتے ہیں کہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں تھا کہ ایک شخص حاضر ہوا اور کہا کہ اس نے اپنی بیوی کو انکشی تین طلاقیں دے دی ہیں۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما چپ رہے یہاں تک کہ مجھے گمان ہونے لگا کہ حضرت ابن عباسؓ اسے رجعت کا حکم دیں گے پھر فرمایا کہ پہلے تو لوگ حماقت کر بیٹھتے ہیں پھر اے ابن عباس ابن عباس چلاتے ہو، اللہ جل شانہ کا فرمان ہے جو اللہ سے ڈرے گا اس کے واسطے اللہ گنجائش کی راہ پیدا کر دے گا۔ تم نے اللہ کا خوف نہیں کیا لہذا میں تیرے واسطے کوئی گنجائش کی راہ نہیں پاتا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہو گئی۔ خدا کا ارشاد ہے اے نبی جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دینے کا ارادہ کرو تو انھیں طلاق دو ان کی عدت کے وقت سے پہلے۔ امام ابوداؤد کہتے ہیں کہ مجاہد کے علاوہ سعید بن جبیر، عطاء، مالک بن الحارث اور عمرو بن دینار نے بھی اس حدیث کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے:

”وقال ابوداؤد رواہ حماد بن زید عن ایوب عن عکرمۃ عن ابن عباس اذا قال انت طالق ثلاثاً بغم واحد فہی واحدة ورواہ اسماعیل بن ابراہیم عن ایوب عن عکرمۃ ہذا قولہ لم یذکر ابن عباس وجعلہ قول عکرمۃ“ ابوداؤد نے کہا عکرمہ روایت کرتے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا جب ایک تلفظ میں تین طلاقیں دے تو وہ ایک ہی شمار ہوگی اور اسماعیل بن ابراہیم نے ایوب سے روایت کیا ہے۔ یہ بات ابن عباسؓ نے نہیں خود عکرمہ نے کہی ہے۔ نیز ابوداؤد نے کہا کہ ابن عباسؓ کا مذہب یہ ہے کہ جب عورت کے ساتھ محبت سے پہلے بیک تلفظ تین طلاقیں دی جائیں تو عورت حرام ہو جائے گی۔ ابوداؤد کی اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے کی نسبت ابن عباسؓ کی طرف صحیح نہیں کیونکہ یہ روایت ابن عباسؓ کے دیگر تلامذہ مثلاً مجاہد سعید بن جبیر مالک بن الحارث، عمرو بن دینار وغیرہ کی بیان کردہ روایت کے خلاف ہے۔ دوسرے ابن عباسؓ کی جانب اس قول کی نسبت بھی مختلف فیہ ہے۔ یہی وہ روایت ہے جس کے بارے میں حافظ ابن القیم نے کہا تھا کہ ابن عباسؓ کی اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک تو وہی جو

عام صحابہ اور جمہور کا قول ہے اور دوسرے ایک تلفظ کی تین طلاقیں ایک شمار ہوں گی۔ حالانکہ اس روایت کا جو حال ہے وہ ابو داؤد کے تبصرے سے معلوم ہو گیا کہ اس روایت کی نسبت ابن عباسؓ کی جانب صحیح نہیں ہے اور اگر اس کو صحیح مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب مرد مباشرت سے پہلے اپنی بیوی کو کہے ”انت طالق، انت طالق، انت طالق“ اور ان تینوں کلموں میں فصل نہ کرے تو ایک ہی سے بائن ہو جائے گی۔ ”بفہم واحد“ کا مطلب یہی ہے کہ تینوں کلموں کو متصل کہے۔

۱۳۔ عن مجاہد عن ابن عباس انہ منل عن رجل طلق امرأته مائة تطليقة قال عصيت ربك وبانت منك امرأتك لم تنق الله فيجعل لك مخرجاً الخ. (سنن الکبریٰ ج ۷، ص ۳۳۱-۳۳۲)

مجاہد روایت کرتے ہیں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ایک شخص کے بارے میں فتویٰ پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی تھیں، تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اسے مخاطب کر کے فرمایا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہو گئی تو اللہ سے نہیں ڈرا کہ تیرے لیے گنجائش پیدا کرتا۔

۱۴۔ عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما فی رجل طلق امرأته ألفاً فقال اما ثلاث فتحرم عليك امرأتك وبقیہن عليك وزرا اتخذت آيات الله هزوا۔ (سنن الکبریٰ ج ۷، ص ۳۳۱-۳۳۲)

سعید بن جبیر روایت کرتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اس شخص سے جس نے اپنی بیوی کو ہزار طلاقیں دے ڈالی تھیں فرمایا کہ تین طلاقوں نے تم پر تمہاری بیوی کو حرام کر دیا اور بقیہ طلاقیں تم پر گناہ ہیں۔ تم نے اللہ کے احکام کے ساتھ کھلواڑ کیا ہے۔

۱۵۔ واخرجه ابن ابی شیبہ من وجه اخر صحيح ايضاً فقال حدثنا ابن نمير عن الاعمش عن مالك بن الحارث عن ابن عباس اتاه رجل فقال ان عمي طلق امرأته ثلاثاً فقال ان عمك عصي الله فاندعه الله فلم يجعل له مخرجاً ورواه عبدالرزاق في مصنفه عن الثوري ومعمّر عن الاعمش۔

(الحوہر النقی علی من الکبریٰ للبیہقی، ج ۷، ص ۳۳۲)

”مالک بن حارث بیان کرتے ہیں کہ ابن عباسؓ کے پاس ایک شخص حاضر ہوا اور اس

نے کہا کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں، حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تیرے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی لہذا اللہ اس کو نادم کرے گا اور اس کے واسطے کوئی گنجائش نہیں پیدا کرے گا۔

۱۶۔ عن ہارون بن عنزۃ عن ابیہ قال کنت جالسا عند ابن عباس فأتاہ رجل فقال یا ابن عباس انه طلق امرأته مائة مرة وانما قتلها مرة واحدة فتبین منی بثلاث ام ہی واحدة فقال بانت بثلاث وعلیک وزر سبعة وتسعين. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۱۳)

عزہ بیان کرتے ہیں کہ میں عبد اللہ بن عباسؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا اے ابن عباسؓ میں نے یکبارگی اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں تو کیا یہ مجھ سے تین طلاقوں سے جدا ہو جائے گی یا یہ ایک طلاق شمار ہوگی، آپؓ نے فرمایا وہ جدا ہوگئی تین طلاقوں سے اور بقیہ ستانوے تم پر گناہ کا بوجھ ہیں۔

۱۷۔ عن عطاء عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال اتاہ رجل فقال انی طلقت امرأتی ثلاثا قال یذهب احدکم فلیتطخ بالنتن ثم یاتینا، اذهب فقد عصبت ربک وقد حرمت علیک امرأتک لا تحل حتی تنکح زوجاً غیرک قال محمد و بہ ناخذ وهو قول ابی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ وقول العامة لا اختلاف فیہ. (کتاب الاطلاق المختار، ص ۲۷۷، مطبوعہ الرحیم اکیڈمی کراچی)

عطا بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے آ کر حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے کہا میں نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دے دی ہیں۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا تم گندگی میں ملوث ہو جاتے ہو پھر ہمارے پاس آتے ہو۔ جاؤ تم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تمہاری بیوی تم پر حرام ہوگئی تاوقتیکہ تمہارے علاوہ کسی مرد سے نکاح نہ کر لے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں اسی پر ہمارا عمل ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا اور تمام لوگوں کا مذہب ہے۔ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

۱۸۔ عن محمد بن ایاس البکیر قال طلق رجل امرأة ثلاثا قبل ان یدخل بها ثم بدالہ ان ینکحها فجاء یتسقی فذهبت معہ امال له فسأل اباه ریرة وعبد اللہ بن عباس عن ذالک فقالا لا نری تنکحها حتی تنکح زوجاً

غیرک قال انما کان طلاقى اياها واحدة فقال ابن عباس انک ارسلت من يدک ما کان لک من فصل. (السنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۳۵، فتح القدیر، ج ۳، ص ۳۳۰)

محمد بن ایاس بن الکبیر روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو صحبت سے پہلے ہی اکٹھی تین طلاقیں دے دیں پھر اس کی نیت ہوئی کہ اسی عورت سے دوبارہ نکاح کر لے تو وہ فتویٰ پوچھنے کے لیے آیا، میں اس کے ساتھ گیا کہ اس کے واسطے حکم شرعی معلوم کروں اس نے حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا، دونوں حضرات نے فرمایا ہمارے نزدیک تم اس سے نکاح نہیں کر سکتے تاوقتیکہ وہ تمہارے علاوہ کسی اور سے نکاح نہ کر لے۔ اس شخص نے کہا میرا اسے طلاق دینا تو ایک ہی (تلفظ سے) تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا تو نے انت طالق کہہ کر خود اپنے ہاتھوں اپنی گنجائش ختم کر دی۔

۱۹۔ عن عمرو بن دینار ان ابن عباس منل عن رجل طلق امرأته عدد النجوم فقال انما یکفیک راس الجوزاء (السنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۳۷)

عمر و ابن دینار بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو ستاروں کی تعداد کی مقدار طلاق دے دی تھی تو آپؓ نے فرمایا تمہارے لیے راس الجوزاء یعنی تین طلاقیں کافی تھیں۔

آثار حضرت عبداللہ بن عمرؓ

۲۰۔ عن نافع کان ابن عمر اذا منل عن طلق ثلاثاً قال لو طلقت مرة او مرتین فان النبی ﷺ امرنی بهذا فان طلقته ثلاثاً حرمت علیک حتی تنکح زوجاً غیرہ. (رواہ البخاری تعلقاً عن الیث بن سعد، ج ۲، ص ۹۲، مسلم شریف، ج ۱، ص ۴۷۶)

نافع بیان کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص تین طلاقیں دے کر حضرت ابن عمرؓ سے فتویٰ پوچھتا تو وہ فرماتے اگر تم نے ایک یا دو بار طلاق دی ہوئی تو رجعت کر سکتے تھے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو اسی کا حکم دیا تھا اور اگر تم نے تین طلاقیں دے دی ہیں تو وہ تم پر حرام ہو گئی تاوقتیکہ دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

مسلم میں یہ الفاظ مزید ہیں کہ "و عصبت اللہ فی ما امرک من طلاق امراتک" اور تم نے اللہ کی قسم عدولی کی اپنی عورت کے طلاق دینے میں جس سے ظاہر

یہی ہے کہ یہ بیک کلمہ تین طلاقیں کا حکم بیان کر رہے ہیں۔

۲۱۔ عن نافع ابن عمر قال اذا طلق الرجل امرأته ثلاثاً قبل ان يدخل بها ثم فعل له حتى تنكح زوجاً غيره (السنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۲۲۵)

نافع روایت کرتے ہیں کہ مرد جب اپنی بیوی سے صحبت کرنے سے پہلے تین طلاقیں دے دیتا تو حضرت ابن عمر فرماتے عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

۲۲۔ عن نافع ان رجلاً سأل ابن عمر فقال انی طلقت امرأتی ثلاثاً وھی حائض فقال عصبت ربک وفارقت امرأتک۔ (السنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۲۲۶)

نافع سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن عمرؓ سے فتویٰ پوچھا کہ میں نے اپنی بیوی کو بحالت حیض تین طلاقیں دے دی ہیں تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے جدا ہوگئی۔

۲۳۔ عن نافع قال قال ابن عمر من طلق امرأته ثلاثاً فقد عصی ربه وبانت منه امرأته۔ (المجوہرات علی سنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۲۲۸)

نافع کہتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں، اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے جدا ہوگئی۔

۲۴۔ حدثنا سعید المقبری قال جاء رجل الى عبد الله بن عمر وانا عنده فقال يا ابا عبد الرحمن انه طلق امرأته مائة مرة قال بانت منك بثلاث ومبعدة وتسعون بحامبك الله بها يوم القيامة۔ (مسند عبد الرزاق، ج ۵، ص ۱۴)

سعید المقبریؒ کہتے ہیں کہ میں ابن عمرؓ کے پاس تھا کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا اے ابو عبد الرحمن (عبد اللہ ابن عمرؓ کی کنیت) اس نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں۔ آپؓ نے فرمایا تین سے وہ تم سے جدا ہوگئی اور ستانوے طلاقیں پر اللہ تعالیٰ قیامت کے دن تجھ سے محاسبہ کرنے لگے گا۔

آثار اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ

۲۵۔ عن محمد بن ابی اس بن البکیر عن ابی ہریرۃ و ابن عباس وعائشہ

و عبد الله ابن عمرو ابن العاص سئلوا عن البكر يطلقها زوجها ثلاثاً فكلهم قالوا لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۲۳)

محمد ابن ایاسؒ سے روایت ہے کہ ابو ہریرہؓ، عبد اللہ ابن عباسؓ، عائشہؓ اور عبد اللہ ابن عمروؓ ابن العاصؓ سے اس عورت کے بارے میں جسے اس کے شوہر نے محبت سے پہلے طلاق دے دی ہو پوچھا گیا تو ان چاروں حضرات نے فرمایا وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لے۔

۲۶۔ عن رجل من الانصار يقال له معاوية ان ابن عباس و ابا هريرة وعائشة قالوا لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره. (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۲۲) معاویہ انصاری کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن عباسؓ، ابو ہریرہؓ اور عائشہ صدیقہؓ نے (اس عورت کے متعلق جس کو تین طلاقیں دی گئی ہوں) فرمایا وہ حلال نہیں ہوگی تا وقتیکہ کسی دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

فتاویٰ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ

۲۷۔ ان عطاء بن يسار قال جاء رجل يستفتي عبد الله بن عمرو بن العاص عن رجل طلق امرأته ثلاثاً قبل ان يمسه فقال عطا فقلت انما طلاق البكر واحدة فقال لي عبد الله بن عمرو انما انت قاص الوحدة تبينها والثلاث تحرمها حتى تنكح زوجاً غيره. (السنن الكبرى، ج ۷، ص ۲۳۵)

عطاء ابن یسارؓ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے اس مرد کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو محبت سے پہلے طلاق دے دی حضرت عبد اللہ ابن عمروؓ بن العاصؓ سے فتویٰ معلوم کیا۔ عطا کہتے ہیں کہ ”میں نے کہا غیر مدخولہ کی تو ایک ہی طلاق ہے“ تو حضرت عبد اللہ ابن عمروؓ نے فرمایا تم صرف قصہ گو ہو غیر مدخولہ ایک طلاق سے بائن اور تین طلاقیں سے حرام ہو جائے گی یہاں تک کہ اس کے علاوہ کسی اور سے نکاح کر لے یعنی ایک طلاق سے اس کا نکاح ختم ہو جائے گا البتہ اگر عورت راضی ہو تو مدت کے بعد دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے اور تین طلاق کے بعد اس طرح جدا ہوئی کہ جب تک دوسرے سے نکاح نہ کر لے اور یہ دوسرا شوہر اس سے لطف اندوز نہ ہو لے پہلے کے لیے حلال نہ ہوگی۔

فتویٰ حضرت ابو ہریرہؓ

۲۸۔ عن معاویہ بن ابی عیاش الانصاری انه کان جالس مع عبد اللہ بن الزبیر و عاصم بن عمر رضی اللہ عنہما قال فجاء بما محمد بن ایاس بن البکیر فقال ان رجل من اهل البادية طلق امراته ثلاثاً قبل ان یدخل بها فماذا ترایان فقال ابن الزبیر هذا الامر مالنا فیہ قول اذهب الی ابن عباس و ابی ہریرۃ فانی ترکتهما عند عائشۃ رضی اللہ عنہا ثم انتنا فاخبرنا فلعب فسالہما قال ابن عباس لابی ہریرۃ افته یا ابا ہریرۃ فقد جاء تک معضلة فقال ابو ہریرۃ الواحدة تبینہا و الثلاث تحرمہا حتی تنکح زوجاً غیرہ وقال ابن عباس مثل ذلک۔ (السنن الکبریٰ، ج ۷، ص ۳۲۵)

معاویہ بن ابی عیاش انصاریؓ بیان کرتے ہیں کہ وہ حضرت عبد اللہ ابن زبیر اور عاصم ابن عمرؓ کے ساتھ بیٹھے تھے کہ محمد ابن ایاسؓ آگئے اور کہا کہ ایک دیہاتی نے اپنی بیوی کو خلوت سے پہلے تین طلاقیں دے دی ہیں، آپؓ دونوں حضرات اس کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ عبد اللہ ابن زبیرؓ نے فرمایا اس مسئلہ کا علم ہمیں نہیں ہے۔ تم عبد اللہ ابن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ کے پاس جاؤ وہ دونوں حضرات حضرت عائشہ صدیقہؓ کے یہاں ہیں اور دونوں حضرات جو مسئلہ بتائیں اسے ہمیں بھی بتا دیتا۔ محمد ابن ایاسؓ ان دونوں حضرات کے پاس گئے اور ان سے معلوم کیا تو حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہا کہ ایک مشکل مسئلہ پیش آ گیا ہے، آپ ہی اس کے بارے میں فتویٰ دیں تو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا ایک طلاق تو عورت کو بائن کر دے گی اور تین طلاقیں اسے حرام کر دیں گی یہاں تک کہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لے، حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ نے بھی یہی فتویٰ دیا۔

اثر حضرت زید ابن ثابتؓ

۲۹۔ عن الحکم ان علیا و ابن مسعود و زید بن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین قالوا اذا طلق البکر ثلاثاً فجمعہا لم تحل لہ حتی تنکح زوجاً غیرہ۔ (مصنف عبد الرزاق، ج ۶، ص ۳۳۶)

حکم سے روایت ہے کہ حضرت علیؓ عبد اللہ ابن مسعود اور حضرت زید ابن ثابت رضی اللہ عنہم اجمعین نے فرمایا کہ غیر مدخولہ کو جب اکٹھی تین طلاقیں دی گئیں تو وہ شوہر کے لیے حلال نہیں ہوگی تا وقتیکہ وہ کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے۔ (یہ اثر بحوالہ سنن سعید ابن منصور حضرت علیؓ کے آثار کے تحت مذکور ہو چکا ہے)

اثر حضرت انس بن مالکؓ

۳۰۔ حدثنا سعیدنا ابو عوانہ عن شقیق عن انس ابن مالک فی من طلق امرأته ثلاثاً قبل ان یدخل بها قال لا تحل له حتی تنکح زوجاً غیرہ و کان عمرہ اذا اتی برجل طلق امرأته ثلاثاً اوجع ظھرہ۔ (سنن سعید ابن منصور، القسم الاول من المجلد الثالث، ص ۲۶۰، رقم الحدیث ۱۵۷۳ و قال المحدث الاعظمی و اخرجہ الطحاوی عن صالح بن عبد الرحمن عن المصنف، ج ۲، ص ۳۴)

شقیق روایت کرتے ہیں کہ حضرت انسؓ اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو صحبت سے پہلے طلاق دی، فتویٰ دیتے تھے کہ وہ عورت اس کے لیے حلال نہ ہوگی تا وقتیکہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے اور فرماتے تھے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جب ایسا شخص لایا جاتا جس نے اکٹھی تین طلاقیں دی ہوں تو وہ اس کی پشت پر دڑے مارتے تھے۔

اثر ام المومنین حضرت ام سلمہؓ

۳۱۔ عن جابر قال سمعت ام سلمہ مثلت عن رجل طلق امرأته ثلاثاً قبل ان یدخل بها فقالت لا تحل له یطأها زوجها۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، ج ۵، ص ۲۲)

حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ اس شخص کے متعلق جس نے صحبت سے پہلے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی تھی میں نے حضرت ام سلمہؓ کو فرماتے ہوئے سنا کہ اب اس کے شوہر کے لیے حلالی نہیں کہ اس کے ساتھ ہم بستر ہو۔

اثر حضرت عمران بن حصینؓ و ابو موسیٰ اشعریؓ

۳۲۔ اخبرنا حمید بن واقع بن معبان ان رجلاً اتی عمران ابن حصینؓ

وهو في المسجد فقال رجل طلق امرأته ثلاثاً وهو في مجلس قال
ائم بربه (يعنى اثم بمعصية ربه) وحرمت عليه امرأته قال فانطلق
الرجل فذكر ذلك لابي موسى اشعري يريد بذلك عيبه فقال
الاشعري ان عمر ان ابن حصين قال كذا وكذا فقال ابو موسى اكثر الله فينا
مثل ابي نجيد. (السنن الكبرى، ج ٤، ص ٣٣٢)

حمید ابن واقع نے خبر دی کہ ایک شخص حضرت عمرانؓ ابن حصینؓ کی خدمت میں حاضر
ہوا جبکہ وہ مسجد میں تھے اور اس نے کہا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو بیک مجلس تین طلاقیں
دے دی ہیں، حضرت عمرانؓ نے فرمایا وہ اپنے رب کی نافرمانی کی بنا پر گنہگار ہوا اور اس کی
عورت اس پر حرام ہوگئی، یہ شخص ان کے پاس سے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی خدمت میں
آیا اور بطور شکایت کے کہا کہ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ عمرانؓ نے یہ کیسا فتویٰ دیا ہے، یہ سن کر
حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے (حضرت عمرانؓ کی تصویب کرتے ہوئے) فرمایا ہمارے اندر
ابو نجید عمرانؓ ابن حصینؓ جیسے لوگوں کی اللہ تعالیٰ کثرت فرمائیں۔

اثر حضرت مغیرہ بن شعبہؓ

۳۳. عن طارق بن عبد الرحمن قال سمعت قيس بن ابي حازم قال قال
رجل المغيرة ابن شعبه وانا شاهد عن رجل طلق امرأته مائة قال ثلاثاً
تحرم و سبع تسعون فضل. (السنن الكبرى، ج ٤، ص ۳۳۶)

طارق ابن عبد الرحمن کہتے ہیں کہ میں نے قیس ابی ابن حازمؓ کو بیان کرتے سنا کہ
ایک شخص نے حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ سے میری موجودگی میں سوال کیا کہ ایک مرد نے اپنی
بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں۔ حضرت مغیرہؓ نے فرمایا تین طلاقوں نے حرام کر دیا اور
ساتھ نوے فاضل و رائیگاں ہیں۔

یہ پندرہ حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے آثار و فتاویٰ ہیں جن سے روز
روشن کی طرح واضح ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی ہوتی
ہیں اور کسی ایک صحابی سے بھی ان فتوؤں کے خلاف کوئی روایت ذخیرہ احادیث میں موجود نہیں
ہے۔ اگر کوئی اس بات کا مدعی ہے کہ ان فتوؤں کے خلاف بھی روایتیں حضرات صحابہؓ سے

منقول ہیں تو وہ کتب حدیث سے ایسی چند صحیح روایتیں پیش کر دے۔ (ہاتو برہانکم ان کنتم صادقین)

بے جا جسارت

ایک غیر مقلد عالم جو اپنی جماعت میں ابیت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں، حضراتِ صحابہؓ کے ان فتوؤں کی شرعی حیثیت کو مخدوش بنانے کی نازیبا جسارت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ایک مجلس میں اگر کسی نے تین طلاق دے دی تو اسے ایک ہی طلاق تصور کریں گے جہاں تک حضرت عمر فاروقؓ کے اختیار کردہ طریق کار کا تعلق ہے تو انھوں نے بطور تعزیر ایک آرڈیننس جاری کر کے فرمایا تھا کہ اگر کسی نے تین طلاق اپنی بیوی کو بیک وقت دے دی تو تین طلاق کا اطلاق ہو جائے گا، خلیفہ ثانی نے نص شرعی پر مصلحت شرعی کو ترجیح دی تھی۔ ویسے حضرت عمر فاروقؓ کے اس طریق کار کو اس وقت کے عام مسلمانوں نے تسلیم نہیں کیا، صرف تیرہ افراد نے اس کو تسلیم کیا تھا، اور وہ کبھی خلیفہ وقت کے گورنر تھے۔“

(روزنامہ ”اخبار شرق“ کلکتہ، ۱۶ ستمبر ۱۹۹۳ء)

موصوف نے اپنی اس غیر ذمہ دارانہ بلکہ بجرمانہ تحریر میں چار دعوے کیے ہیں:

الف. ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک ہی تصور ہوں گی۔

ب: حضرت فاروق اعظمؓ کا تین طلاقوں کو تین شمار کرنے کا فیصلہ شرعی نہیں بلکہ بطور سزا کے سرکاری آرڈیننس تھا۔

ج: تمام صحابہؓ نے ان کے اس فیصلے کو تسلیم نہیں کیا تھا، صرف ان کے تیرہ گورنروں نے اس کو تسلیم کیا تھا۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ موصوف صرف دعویٰ پر دعویٰ کرتے چلے گئے ہیں اور کسی بھی دعویٰ پر کوئی ثبوت پیش نہیں کیا ہے۔ علم و تحقیق کی دنیا میں ایسے دعوؤں کی کیا حیثیت ہے اہل نظر خوب جانتے ہیں

الف: اوپر دلائل سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ قرآن، صحیح احادیث اور آثارِ صحابہؓ بھی ناطق ہیں

کہ تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔

ب: گذشتہ سطور میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے حوالے سے یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ خلفائے راشدین نے اپنے عہد خلافت میں عقائد، عبادات، معاملات، مناکحت وغیرہ سے متعلق جو احکام صادر فرمائے ہیں از روئے قرآن و حدیث ان کی حیثیت شرعی فتوؤں کی ہے۔

ج: حضرت عمرؓ کے اس شرعی فیصلے کو تسلیم نہ کرنے والوں میں سے موصوف زیادہ نہیں صرف دس کے نام صحیح و مستند حوالوں سے پیش کر دیں تاکہ ان کے دعویٰ کی صداقت ثابت ہو جائے۔ وادعوا شهداء کم ان کنتم صادقین۔ الآیہ

د: جن تیرہ گورزوں نے حضرت فاروق اعظمؓ کے اس فیصلے کو تسلیم کیا تھا ان کے نام بتائے جائیں۔ علامہ شبلی مرحوم نے الفاروق میں عہد فاروقی کے درج ذیل والیوں (گورزوں) کا ذکر کیا ہے:

(۱) ابو عبیدہ بن الجراح (۲) یزید بن ابوسفیانؓ (۳) معاویہ بن ابی سفیانؓ۔ یہ تینوں حضرات یکے بعد دیگرے شام کی گورزی پر فائز رہے۔ (۴) عمرو بن العاصؓ (مصر) (۵) سعد بن ابی وقاصؓ (کوفہ) (۶) عتبہ بن غزوہؓ (بصرہ) (۷) ابو موسیٰ اشعرئؓ (بصرہ) (۸) عتاب بن اسیدؓ (مکہ معظمہ) (۹) نافع بن عبد الحارثؓ (۱۰) خالد بن العاصؓ (یہ دونوں حضرات بھی مکہ معظمہ کے گورزر رہے) (۱۱) عثمان بن ابی العاصؓ (طائف) (۱۲) یعلیٰ بن امیہؓ (۱۳) علاء بن الحضریؓ (یہ دونوں حضرات یکے بعد دیگرے یمن کے گورزر مقرر ہوئے) (۱۴) عیاض بن غنمؓ (جزیرہ) (۱۵) عمرو بن سعدؓ (حمص) (۱۶) حذیفہ بن یمانؓ (۱۷) نافع بن عبد الحارثؓ (یہ دونوں بالترتیب مدائن کی گورزی پر فائز رہے)

علامہ شبلی مرحوم کی بیان کردہ فہرست میں بعد فاروقی یہ سترہ حضرات منصب ولایت (گورزی) پر فائز رہے۔ اوپر جن حضرات صحابہؓ کے آثار نقل کیے گئے ہیں ان میں بجز حضرت ابو موسیٰ اشعرئؓ کے کسی کا بھی نام اس فہرست میں نہیں ہے جس سے موصوف کے دعوے کا منی براقترا جھوٹ اور غلط ہونا بالکل ظاہر ہے۔ اس طرح کے بے بنیاد دعوؤں کا منی براقترا جھوٹ اور غلط ہونا بالکل ظاہر ہے۔ اس طرح کے بے بنیاد دعوؤں سے رسوائی کے علاوہ کچھ حاصل نہیں، پھر ان کی اس تحریر کا یہ پہلو کس قدر اذیت ناک ہے کہ جس فاروق

اعظم کے متعلق زبان رسالت کی یہ شہادت ہے (ان اللہ جعل الحق علی لسان عمرو و قلبہ یقول بہ) اسی ترجمان حق و صداقت کے بارے میں کہا جا رہا ہے کہ اس نے اپنی حکمت عملی اور پولینکس پر حکم شرعی کو بھیٹ چڑھا دیا اور وہ حضرات صحابہ جن کی راست بازی و اتباع حق پر خود کتاب الہی شاہد ہے (اولئک ہم الصادقون حقاً) انہیں کے متعلق یہ افواہ پھیلائی جا رہی ہے کہ حکومت کے زیر اثر اور حاکم وقت کی رعایت میں ان مقدس بزرگوں نے کتاب و سنت کو نظر انداز کر دیا۔ (واللہ ہذا بہتان عظیم)

موصوف جس بات کو آج ڈہرا رہے ہیں آج سے نصف صدی پہلے انہیں جیسے ایک بے باک صاحب قلم نے حضرت فاروق اعظم کے اس فیصلے کے بارے میں اسی جیسے ناشائستہ کلمات لکھنے کی جسارت کی تھی جس کی تردید میں جماعت اہل حدیث (غیر مقلدین) کے ایک قبح و نامور عالم مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی نے ایک مضمون پر قلم کیا تھا جس میں دو لکھتے ہیں، حضرت عمرؓ کی نسبت یہ تصور دلانا کہ انہوں نے (معاذ اللہ) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو بدل ڈالا بہت بھاری جرأت ہے۔ واللہ اس عبارت کو نقل کرتے وقت ہمارا دل دہل گیا اور حیرانی طاری ہو گئی کہ ایک شخص جو خود مسئلے کی حقیقت کو نہیں سمجھا وہ خلیفہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت یہ خیال رکھتا ہے کہ وہ سنت کے بدلنے میں اس قدر جری تھا کہ استغفر اللہ ثم استغفر اللہ، چند سطروں کے بعد مولانا سیالکوٹی لکھتے ہیں۔

”یہ نہ سوچا کہ اگر حضرات شیعہ کسی وقت آپ کا یہ پرچہ پیش کر کے سوال کو پلٹ کر یوں کہہ دیں کہ آپ کے خلیفہ نے سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدل ڈالا، سنت صدیقی کے بھی خلاف کیا اور خود بھی دو تین سال تک اسی سنت مستمرہ پر عمل کرتے رہے پھر اپنے بھی خلاف کیا اور ان زمانوں میں جس قدر صحابہ تھے ان سب کے خلاف کیا گویا خلاف قرآن کیا، خلاف حدیث کیا اور خلاف اجماع صحابہ کیا، ان تین دلیلوں کے بعد آپ کے پاس کون سی دلیل تھی جس سے آپ کو ان کے خلاف کرنا جائز ہوا یا تو دلیل لائیے یا خیفہ کی مداخلت فی الدین اور معاذ اللہ تحریف و تبدیل دین ماننے۔ تو اس کے جواب میں کیا کہہ سکیں گے؟ اللہ اکبر اہل سنت و اہل حدیث ہو کر اور خلافت

فاروقی کو حق مان کر اس قدر جرأت اعادنا اللہ منہا۔

(اخبار اہل حدیث ۱۵ نومبر ۱۹۲۹ء بحوالہ از بارالمربوعہ، ص ۱۳۲-۱۳۳)

موصوف نے عرض کیا ہے کہ اپنی ہی جماعت کے پیشرو و متبع و نامور عالم دین کی اس عبارت کو بار بار پڑھیں اور نصیحت حاصل کریں کیونکہ یہ خود ان کے گھر کی بات ہے جس کے مان لینے میں کوئی عار نہیں۔ (والحق الحق ان قبیح)

(۳) اجماع

قرآن و حدیث کے بعد شریعت اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ عہد فاروقی میں حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ ذیل میں اس اجماع کے ثبوت میں محققین فقہاء و محدثین کے اقوال ملاحظہ ہوں:

۱۔ محقق حافظ محمد بن عبدالواحد المعروف بابن البہام لکھتے ہیں

وذهب جمهور الصحابة والتابعين و من بعدهم من ائمة المسلمين الى انه يقع ثلاث۔ (فتح القدیر، ج ۳، ص ۳۲۰)

جمہور صحابہ کرام اور تابعین اور بعد کے ائمہ مسلمین کا یہی مذہب ہے کہ تین طلاقیں تین ہی ہوں گی۔

آگے چل کر لکھتے ہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اسی پر اجماع ہے۔ فاجماعہم ظاهر فانه لم يقل عن احد منهم انه خالف عمر رضي الله عنه حين امضى الثلاث له (فتح القدیر، ج ۳، ص ۳۲۰) حضرات صحابہ کا اجماع ظاہر ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کہ تین طلاقیں تین ہیں، کی کسی صحابی سے مخالفت منقول نہیں۔

۲۔ علامہ بدرالدین العینی لکھتے ہیں

ومذهب جماهير العلماء من التابعين ومن بعد منهم الاوزاعي والنخعي والثوري وابو حنيفة واصحابه ومالك واصحابه والشافعي واصحابه واحمد واصحابه واسحاق وابوثور و ابو عبيد و آخرون كثيرون على من طلق امرأته ثلاثاً وقمن ولكنه باثم وقالوا من خالف فيه

فهو شاذ مخالف لاهل السنة واسما تعلق به اهل البدع ومن لا يلتفت اليه
لشذوذه من الجماعة.

(عمدة القاری باب من اجاز طلاق الثلاث، ج ۲۰، ص ۲۳۳، مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ پاکستان)

تا بعض اور ان کے بعد کے جمہور علماء جن میں امام اوزاعی، امام نخعی، امام ثوری، امام
ابوضیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالک اور ان کے اصحاب، امام شافعی اور ان کے اصحاب،
امام احمد اور ان کے اصحاب، امام اسحاق بن راہویہ، امام ثور، امام ابو عبیدہ رحمہم اللہ وغیرہ دیگر
بہت سارے ائمہ کا یہی مذہب ہے کہ تین طلاقیں تین ہی ہوں گی۔ البتہ اس طرح طلاق
دینے والا گنہگار ہوگا۔ جمہور کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں جس نے مخالفت کی وہ شاذ اور مخالف
اہل سنت ہے اس نے اس مسئلے میں اہل بدعت اور ایسے لوگوں کی پیروی کی ہے جو جماعت
مسلمین سے کٹ جانے کی وجہ سے قابل التفات نہیں ہیں۔

۳۔ مفسر محمد الامین بن محمد الحنار الشنقبطی اپنی تفسیر میں محدث ابن العربی المالکی کا بیان
نقل کرتے ہیں:

وغوی قوم من اهل المسائل فتبعوا الاهواء المبتدعة فيه وقالوا ان
قول انت طالق ثلاثاً كذب لانه لم يطلق ثلاثاً كما لو قال طلقت ثلاثاً ولم
يطلق الا واحدة-- ولقد طرقت في الافاق والقيت من علماء الاسلام و
ارباب المذاهب فما سمعت لهذه المسئلة بخبر ولا اجسست لها باثر الا
الشيعة الذين يرون نكاح المتعة جائز او لا يرون الطلاق واقعاً-- وقد
اتفق علماء الاسلام وارباب الحل والعقد في الاحكام على ان الطلاق
الثلاث في كلمة وان كان حراماً في قول بعضهم وبدعة في قول الآخرين
لازم-- وما نسبوه الى الصحابة كذب بحث لا اصل له في كتاب
ولا رواية له عن احد. (انصواب البيان بحذف بيرة، ج ۱، ص ۱۳۶)

اہل مسائل میں سے ایک قوم بھٹک گئی اور اس مسئلہ میں بدعتیوں کی ہوائے نفس کی
پیروی کرتے ہوئے وہ کہتی ہے کہ انت طلاق ثلاثاً (تجھ پر تین طلاق ہے) جھوٹ ہے کہ
اس نے تین طلاقیں نہیں دی ہیں جس طرح سے اس کا یہ کہنا غلط ہے کہ طلقت ثلاثاً (میں
نے تین طلاقیں دیں) حالانکہ اس نے ایک طلاق دی ہے۔ میں نے اطراف عالم کی

خوب سیر کی اور علماء اسلام دار باب مذاہب سے ملاقاتیں کیں اس مسئلہ سے متعلق میں نے نہ کوئی خبر سنی اور نہ کسی اثر کا مجھے علم ہوا۔ البتہ صرف شیعہ متعہ کو جائز اور تین طلاقیں کو غیر واقع کہتے ہیں۔ جب کہ علماء اسلام اور معتد فقہائے امت متفق ہیں کہ ایک کلمہ کی تین طلاقیں (اگرچہ بعض کے نزدیک حرام اور بعض کے نزدیک بدعت ہیں) لازم ہیں اور جن لوگوں نے اس قسم کی تین طلاقیں کے واقع نہ ہونے کے قول کو صحابہ کی جانب منسوب کیا ہے ان کا یہ زرا جھوٹ ہے اس کی کوئی اصل کسی کتاب میں نہیں ہے اور نہ ہی کسی صحابی سے کوئی روایت ہے۔

۴۔ امام ابو عبد اللہ محمد بن احمد القرطبی المالکی لکھتے ہیں:

قال علماءنا واتفق ائمة الفتوى على لزوم ايقاع الثلاث في كلمة واحدة وهو قول جمهور والسلف وشذ طاؤس وبعض اهل الظاهر الى ان طلاق الثلاث في كلمة واحدة يقع وبيروى هذا عن محمد بن اسحاق والحجاج بن ارطاة وقيل عنهما لا يلزم منه شي وهو قول مقاتل ويحكي عن داود انه قال لا يقع والمشهور عن الحجاج ان ارطاة وجمهور السلف والائمة انه لازم واقع ثلاثاً ولا فرق بين ان يقع ثلاثاً مجتمعاً في كلمة او متفرقة في كلمات۔ (الجامع الاحكام القرآن، ج ۳، ص ۱۲۹)

ہمارے علماء کا قول ہے کہ مالکی ائمہ فتاویٰ متفق ہیں کہ ایک کلمہ کی تین طلاقیں ہی واقع ہوں گی اور اسی کے جمہور سلف قائل ہیں۔ طاؤس اور بعض اہل ظاہر اس قول شاذ کے قائل ہیں کہ ایک کلمہ کی تین طلاقیں ایک ہوں گی۔ محمد ابن اسحاق امام مغازی اور حجاج بن ارطاة کی جانب بھی اس قول کو منسوب کیا گیا ہے اور ان دونوں کی جانب یہ بھی منسوب ہے کہ ایک طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔ یہی مقاتل کا قول ہے اور امام داؤد ظاہری کی جانب بھی اس قول کی نسبت کی گئی ہے اور مشہور روایت حجاج بن ارطاة سے اور جمہور سے یہی ہے کہ تین ہی لازم ہوں گی۔

۵۔ امام محمد بن ابوزکریا یحییٰ بن الشرف النووی الشافعی لکھتے ہیں۔

وقد اختلف العلماء فيمن قال لامرأته انت طالق ثلاثاً فقال الشافعي ومالك و ابو حنيفة واحمد و جماهير العلماء من السلف والخلف يقع الثلاث۔ (شرح مسلم، ج ۱، ص ۴۷۸)

جس شخص نے اپنی بیوی کو کہا تجھ پر تین طلاق ہے، اس بارے میں علماء کے اقوال مختلف ہیں۔ امام شافعی، مالک، امام ابو حنیفہ، امام احمد اور جمہور سلف و خلف رحمہم اللہ کا مذہب ہے کہ اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

۶۔ امام حافظ ابن حجر عسقلانی جمہور کے مذہب کی تائید کرتے ہوئے رقم طراز ہے:

فالراجح فی الموضعین تحریم المتعة وإيقاع الثلاث للاجماع الذی انعقد فی عهد عمر رضی اللہ عنہ علی ذلک ولا یحفظ ان احداً فی عهد عمر خالفه فی واحد مهما وقد دلّ اجماعهم علی وجود الناسخ وان کان خفی عن بعضهم قبل ذلک حتی ظهر لجمعهم فی عهد عمر فالمخالف بعد هذا الاجماع منابذله والجمهور علی عدم اعتبار من احدث الاختلاف بعد الاتفاق. (فتح الباری ج ۹ ص ۳۱۹ بحوالہ اعلام السنن، ج ۱۱ ص ۱۵۰)

پس رائج ان دونوں قضیوں میں متعہ کا حرام ہونا اور اکٹھی تین طلاقوں کا تین ہونا ہی ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں اس پر اجماع ہو چکا ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں کسی نے ان دونوں مسئلوں میں اختلاف کیا ہو صحیح روایت سے ثابت نہیں اور حضرات صحابہ کا اجماع بذات خود رائج کے وجود کو بتا رہا ہے اگرچہ یہ رائج اجماع سے پہلے بعض حضرات پر غفی رہا لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں سب پر روشن ہو گیا لہذا اس اجماع کے بعد اس کی مخالفت کرنے والا اجماع کو پس پشت ڈالنے والا ہے اور جمہور کا اتفاق ہے کہ کسی مسئلہ پر اتفاق و اجماع ہو جانے کے بعد اس میں اختلاف پیدا کرنے والے کا قول غیر معتبر اور مردود ہے۔

۷۔ حافظ ابن القیم افسسلی لکھتے ہیں کہ امام ابوالحسن علی بن عبد اللہ بن ابراہیم المصطفیٰ نے الاوثاق الکبیرہ کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جو اپنے موضوع پر بے مثل ہے اس میں امام موصوف نے لکھا ہے:

الجمهور من العلماء علی انه یلزمه الثلاث وبه القضاء وعلیه الفتوی وهو الحق الذی لا شک فیہ. (اعانة اللہمان، ج ۱ ص ۳۲۶) جمہور علماء اس پر متفق ہیں کہ اس پر تین طلاقیں لازم ہیں یہی فیصلہ ہے۔ اسی پر فتویٰ ہے اور بلاریب یہی حق ہے۔

۸۔ علامہ ابن رجب افسسلی تلمیذ رشید حافظ ابن القیم اپنی کتاب مشکل الاحادیث

الواردة في ان الطلاق اثلاث واحدة میں لکھتے ہیں:

اعلم انه لم يثبت عن احد من الصحابة ولا من التابعين ولا من ائمة السلف المعتمد بقولهم في الفتاوى في الحلال والحرام شى صريح في ان الطلاق الثلاث بعد الدخول يحتسب واحدة اذا سبق بلفظ واحد (الاشفاق على احكام الطلاق ص ۳۵ مطبوعه مصر و سير الحاث في علم الطلاق ص ۷۷، لليوسف بن عبد الرحمن ابن الیہادی الحلبي بحواله محله الحوث الاسلاميه، ج ۱، عدد ۳، ۱۳۹۷ھ حری، الرباص، المملكة العربية السعودية).

یہ بات جان لو! کہ صحابہ، تابعین اور ائمہ سلف جن کا قول دربارہ طلال و حرام معتبر مانا جاتا ہے کسی سے بھی بصراحت یہ ثابت نہیں ہے کہ صحبت کے بعد کی تین طلاقیں جو ایک لفظ سے دی گئی ہوں ایک شمار ہوں گی۔

۹۔ علامہ ابن تیمیہ کے جد امجد ابوالبرکات مجد الدین عبدالسلام المقلب بابن تیمیہ حسنبلی اپنی مشہور کتاب منتهی الاخبار میں ”باب ما جاء في طلاق البتة و جمع الثلاث و تفريقها“ میں احادیث و آثار نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وهذا كله يدل على اجماعهم على صحة وقوع الثلاث بالكلمة الواحدة. (منتقى الاخبار، ص ۲۳۷) یعنی یہ احادیث، آثار دلالت کرتے ہیں کہ ایک کلمہ سے تین طلاقوں کے واقع ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہو چکا ہے۔ حافظ ابوالبرکات حسنبلی رحمۃ اللہ علیہ کی اس واضح صراحت کے بالمقابل حافظ ابن القیم لکھتے ہیں کہ:

ان شيخنا حكي عن جده ابي البركات انه بفتي بذلك احبانا مرا یعنی ہمارے شیخ امام ابن تیمیہ نے اپنے دادا حافظ ابوالبرکات کے بارے میں یہ بتایا کہ وہ اپنی کتاب میں درج اپنے مسلک کے برخلاف کبھی کبھی پوشیدہ طور پر ایک مجلس کی تین طلاقوں کے بارے میں ایک ہونے کا فتویٰ دے دیتے تھے۔ حافظ ابن القیم اور ان کے شیخ حافظ ابن تیمیہ کی علمی جلالت شان کے اعتراف اور ان کی نقل پر اعتماد کے باوجود ہم یہ بات ماننے کے لیے قطعی طور پر تیار نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ابن تیمیہ اپنے دادا کے جس رویہ کی اطلاع دے رہے ہیں وہ کسی سچے کلمے مومن کا نہیں ہو سکتا بلکہ یہ دھیرہ تو ان بزدلوں کا ہے جن کی قرآن و حدیث میں کثرت سے مذمت آئی ہے۔

حافظ ابن الہمام، حافظ ابن حجر عسقلانی محدث ابو بکر ابن العربی، شیخ ابوالبرکات ابن تیمیہ کے علاوہ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں ابو بکر صامی رازی احکام القرآن میں امام ابوالولید الباجی "المنقی" میں ابن رجب مشکل الانا حدیث الواردة میں ابن الہادی سیر الحاث فی علم المطلاق میں امام زرقانی شرح موطا میں، علامہ ابن التین شرح بخاری میں، علامہ ابن حزم ظاہری المکلی میں، امام خطابی شرح سنن ابی داؤد میں اور حافظ ابن عبدالبر تمہید واستدکار میں بصراحت لکھتے ہیں کہ عہد فاروقی میں صحابہ کا اس مسئلہ پر اجماع ہو چکا ہے۔ بغرض اختصار ان حضرات کی عبارتیں اس موقع پر حذف کر دی گئی ہیں اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں "ان اهل السنة والجماعة متفقون على ان اجماع الصحابة حجة" (اہل سنت والجماعت متفق ہیں کہ صحابہ کرام کا اجماع حجت ہے) (فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۶۶)

خود علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ مشائخ علم اور ائمہ دین کسی مسئلہ پر اجماع کر لیں تو ان کا اجماع و اتفاق حجتہ قاطعہ ہوگا۔ (الواسطہ ص ۴۷، بحوالہ عمدۃ الاثاث، ص ۴۲) اور حافظ ابن التیم زاد المعاد میں بیان کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور خلفائے راشدین کے عمل کے بعد کسی اور کی بات قابل تسلیم ہی نہیں۔ (الواسطہ، ص ۴۷، بحوالہ عمدۃ الاثاث، ص ۴۲) اور یہ بات ثابت اور محقق ہے کہ حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ عنہم ایک مجلس کی تین طلاقیں کو تین ہی مانتے ہیں۔ اس لیے ان کے مقابلے میں کسی کی بات قابل تسلیم نہیں ہونی چاہیے۔

اوپر کی نقول سے مدلل طور پر یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عہد فاروقی میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کا اس پر اجماع بھی ہو چکا ہے۔ اپنے آپ کو اہل السنۃ والجماعت کے زمرہ میں شمار کرنے والوں کے لیے کسی اعتبار سے بھی درست نہیں ہے کہ وہ اس اجماعی مسئلہ کو چھوڑ کر زید و بکر کے شاذ قول پر عمل کریں جس سے نہ صرف ایک حجتہ شرعیہ کا ترک لازم آ رہا ہے بلکہ بعض اہل بدعت کے ساتھ مشابہت بھی ہو رہی ہے۔

جو لوگ اس اجماع کو غیر ثابت باور کرانے کے لیے ابو جعفر احمد بن محمد بن مغیث الطلیطلی المتوفی ۳۵۹ھ کی "کتاب الوثائق" سے یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ حضرت علی، عبدالرحمن بن عوف، زبیر بن العوام، عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم مجلس واحد کی تین طلاقیں کو ایک شمار کرتے تھے۔ انھیں سوچنا چاہیے کہ سطور بالا میں مذکورہ اکابر

حدیث ماہرین فقہ اور ائمہ مسلمین کی ثبوت اجماع پر ان تصریحات کے مقابلے میں بیچارے ابن مغیث الطلیطلی کی اس روایت کی کیا حیثیت ہے؟ جب کہ خود ابن مغیث کا علم و فہم اور نقل روایت میں ان کی امانت اور کردار کی پختگی علمائے رجال کے نزدیک غیر معروف ہے۔ (ابن مغیث کے متعلق القوام والمواسم میں محدث ابن العربی کا نقد و تبصرہ دیکھا جائے)

علاوہ ازیں ابن مغیث نے یہ روایت محمد بن وضاح کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ چنانچہ وہ خود اس کی صراحت بایں الفاظ کرتے ہیں ”روینا ذلک کلمہ من ابن وضاح“ یہ ساری باتیں ہم نے ابن وضاح سے لی ہیں۔ (الجامع لاحکام القرآن القرطبی، ج ۱۳، ص ۳)

حالانکہ ان کے اور ابن وضاح کے درمیان صدیوں کا طویل فاصلہ ہے اس لیے قاصد کو کن وسائط و ذرائع سے طے کر کے وہ ابن وضاح تک پہنچے اس کی تفصیل ندارد ہے اس لیے یہ بے سند روایت اصول روایت کے مطابق لائق اعتبار نہیں ہو سکتی۔

اگر راوی اور روایت کی ان خامیوں سے صرف نظر کر کے ابن وضاح کی جانب یہ نسبت درست مان لی جائے تو خود مدار روایت یعنی محمد بن وضاح اس لائق نہیں ہیں کہ ان کی باتیں آنکھ بند کر کے تسلیم کر لی جائیں۔ اس لیے کہ الحافظ ابوالولید القرظی ان کے بارے میں لکھتے ہیں:

انه كان جاهلاً بالفقه وبالعربية بنفى كثيراً من الاحاديث الصحيحة فمثله يكون بمنزلة العامي وان كثرت روايته. (الاشفاق بحواله اعلاء السراج، ج ۱۱، ص ۷۶) ابن وضاح فقہ و عربیت سے نادانف تھے۔ اکثر صحیح حدیثوں کی بھی نفی کر دیتے تھے۔ اس طرح کا آدمی عوام الناس میں شمار ہوگا اگرچہ اس کی روایت زیادہ ہوں۔

فن روایت کی یہ ایسی خامیاں ہیں جن کی وجہ سے روایت کی صحت مخدوش ہو جاتی ہے اور وہ اس قابل نہیں ہجرتی کہ ارباب علم و فن اس کی جانب متوجہ ہوں چنانچہ الحافظ القرظی لکھتے ہیں: ”والاشتغال برأسي هذا الطليطلی و ذاك المجربطی من المهملين شغل من لا شغل عنده“ (اعلام السنن ج ۱۱، ص ۷۶ بحوالہ الاشفاق) یہ طلیطلی اور مجربطی ایسے بے کار لوگ ہیں کہ ان کی باتوں میں وہ مشغول ہوگا جس کے پاس کوئی کام نہ ہو۔

ان باتوں سے قطع نظر حضرات صحابہ کے آثار و اقوال کے قابل اعتماد ماخذ کتب حدیث مثلاً صحابہ ستہ اور دیگر سنن، جوامع مسانید، معاجم، مصنفات وغیرہ ہیں جن میں

صحابہ کرام کی جانب منسوب ہر بات کو سند کے ساتھ نقل کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے۔ اور ان مستند ماخذوں سے ایسی ایک روایت بھی صحیح سند کے ساتھ پیش نہیں کی جاسکتی جس سے یہ ثابت ہو کہ مذکورہ حضرات یعنی علی مرتضیٰ، عبدالرحمن بن عوف، زبیر بن العوام، عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے مدخول بہا (جس کے ساتھ ہم بستری ہو چکی ہو) کو مجلس واحد میں دی گئی تین طلاقیں کو ایک طلاق قرار دیا ہے، بلکہ اس کے برعکس ان میں سے اکثر سے معتبر سندوں سے ثابت ہے کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں تین ہی ہیں اور بقیہ حضرات سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ہے، تفصیل گزر چکی ہے، یہی وجہ ہے کہ حافظ ابن القیم جو اپنے شیخ علامہ احمد بن تیمیہ کی محبت و حمایت میں ہر طرف سے آنکھیں بند کر کے تین طلاقیں کو ایک ثابت کرنے پر مصر ہیں، ابن مغیث کی مذکورہ بالا روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”فقد صح بلا شک عن ابن مسعود و علی و ابن عباس الالزام بالثلاث لمن اوقعها جملة و صح عن ابن عباس انه جعلها واحدة ولم يقف علی نقل صحيح عن غيرهم من الصحابة بذلك الح“ (الانفاۃ للبہان، ج ۱ ص ۲۲۹-۲۳۰) بغیر کسی شک و شبہ کے صحیح طور پر ثابت ہے کہ عبداللہ بن مسعود، علی اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم نے اکٹھی تین طلاقیں دینے والے پر تین ہی لازم کیا ہے اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے صحیح طور پر یہ بھی ثابت ہے کہ انھوں نے تین کو ایک قرار دیا ہے، اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات صحابہ سے ہم کسی نقل صحیح پر آمادہ نہیں ہو سکے۔ موصوف کا فریب علم ہے ورنہ حضرت عبداللہ بن عباس سے بھی مدخول بہا کی تین طلاقیں تین ہی ہونا ثابت ہے۔ اس کے برخلاف ان سے کوئی روایت نہیں ہے۔ تفصیل آئندہ معلوم ہو جائے گی۔ گویا ابن القیم نے ابن مغیث کی بیان کردہ روایت کی خود تردید ردی کے صحیح نقل سے یہ ثابت نہیں ہے بلکہ اس کا برعکس ثابت ہے۔ اس تردید کے باوجود علامہ ابن تیمیہ و ابن القیم کے مقلدین ابن مغیث کی قائم کردہ بے سرو پا اور فرسودہ لکیر پیٹتے جا رہے ہیں۔

اسی طرح اس ثابت شدہ اجماع کو کالعدم بتانے کے لیے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے جو اس اجماع کے محرک اور نافذ کرنے والے تھے بعد میں اپنے اس فیصلے سے رجوع کر لیا تھا، علماء غیر مقلدین کے علاوہ شیعہ مجتہد اور بعض دوسرے

لوگوں نے اس موضوع سے متعلق اپنی تحریروں میں یہ بات دہرائی ہے، لیکن ان میں سے کسی نے بھی یہ زحمت گوارہ نہیں کی کہ جس روایت کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جا رہا ہے اسے سند کے ساتھ پیش کر دیتے تاکہ اس روایت سے استدلال کی حقیقت آشکارا ہو جاتی، شاید عصر جدید کے ان جدید محققین کے نزدیک کسی دعویٰ کے ثبوت پر ”روایت ہے یا مروی ہے“ کا لفظ لکھ دینا کافی ہے۔ دوسروں پر تنقید اور روایت پرستی کی پھٹی کسنے والوں کا یہ رویہ خود انھیں منہ چڑھا رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جس روایت کے سہارے رجوع کی یہ بات اڑائی جا رہی ہے وہ اس حیثیت کی ہے ہی نہیں کہ اس سے دعویٰ رجوع پر استدلال کیا جاسکے۔ شاید روایت کی اسی کمزوری کی بنا پر دانستہ اسے نقل کرنے سے احتراز کیا گیا ہے اور صرف ”روایت ہے“ کہہ کر بات چلتا کر دی گئی ہے۔ ذیل میں ہم اس روایت کو اور اس کی سند پر نلمائے جرح و تعدیل کے نقد کو نقل کر رہے ہیں:

حافظ ابو بکر اسماعیلی مسند عمر میں روایت کرتے ہیں:

اخبرنا ابو یعلیٰ حدثنا صالح بن مالک حدثنا خالد بن یزید بن ابی مالک (یہ بات ملحوظ رہے کہ یزید اپنے والد کے بجائے دادا کی جانب منسوب ہیں، ان کے والد عبدالرحمن بن ابی مالک ہیں) عن ابیہ قال قال عمر ما ندمت علی شی ندامتی علی ثلاث ان لا اکون حرمت الطلاق وعلی ان اکون انکحت الموالی وعلی ان لا اکون قتلت النواح.

حافظ ابو بکر کہتے ہیں کہ مجھے ابو یعلیٰ نے خبر دی، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے صالح بن مالک نے بیان کیا، صالح کہتے ہیں کہ مجھ سے خالد بن یزید نے اپنے والد کے حوالے سے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں کسی چیز پر نادم نہیں ہوا، اپنی تین باتوں پر ندامت کی طرح ان میں سے ایک یہ ہے کہ میں نے طلاق کو حرام کیوں نہیں کر دیا۔ الخ۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مقولہ کے راوی خالد کے والد یزید کے بارے میں علمائے رجال نے تصریح کی ہے کہ ان کی ملاقات حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ اس لیے لامحالہ انھوں نے حضرت عمر کا یہ قول کسی واسطہ سے سنا ہوگا جس کا یہاں ذکر نہیں، اس لیے اس روایت میں انقطاع ہے، علاوہ ازیں امام ذہبی نے میزان الاعتدال

میں لکھا ہے کہ یزید بن ابی مالک مدلس تھے، یعنی اپنی روایت کی اہمیت بڑھانے کی غرض سے اپنے استاذ کا نام لینے کے بجائے استاذ کے استاذ کا نام لیتے تھے۔ حافظ بن حجر نے بھی ”تعریف اہل التقدیس بالموصوفین بالحدیث“ میں امام ابو مسہر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یزید بن ابی مالک مدلس تھے اور یزید بن ابی مالک جیسے مدلس کی مرسل و منقطع روایت کسی کے نزدیک قابل حجت نہیں۔

دوسری کمزوری یہ ہے کہ خالد بن یزید اکثر علمائے جرح کے نزدیک ضعیف ہیں۔ چنانچہ امام اہل جرح و تعدیل ابن معین نے انھیں ضعیف قرار دیا ہے۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں ”لیس شنی“ یہ محض بیچ ہے۔ امام نسائی نے فرمایا کہ یہ ثقہ نہیں ہے۔ امام ابو داؤد نے ایک مرتبہ انھیں ضعیف بتایا اور ایک مرتبہ فرمایا کہ یہ منکر الحدیث ہے۔ علامہ بن جارود، امام ساجی اور حافظ عقیلی نے خالد کا ذکر ضعفاء کے تحت کیا ہے۔ ابن حبان کہتے ہیں کہ خالد اگرچہ روایت کرنے میں سچے تھے، لیکن بیان روایت میں اکثر غلطی کر جاتے تھے اس لیے مجھے ان کی روایت سے استدلال پسند نہیں ہے۔ بالخصوص جب یہ اپنے والد یزید بن ابی مالک سے تنہا کوئی روایت نقل کریں۔ امام جرح یحییٰ بن معین نے غالباً اسی مذکورہ بالا روایت کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”لم یروض ان یکذب علی ابیہ حتی کذب علی اصحاب رسول اللہ ﷺ“ یعنی خالد نے تنہا اپنے والد پر جھوٹ بولنے میں بس نہیں کیا بلکہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی کذب بیانی کی ہے۔ (تہذیب ج ۳، ص ۱۰۹، ومجلد الجوٹ الاسلامیہ الریاض، ج ۱، ص ۱۰۸، عدد ۳، ۱۳۹ھ)

جس راوی کی ارباب جرح و تعدیل کے نزدیک یہ حیثیت ہو اس کی روایت کس درجہ کی ہوگی اہل علم و دانش اسے خوب جانتے ہیں ”عیان راچہ بیاں“ پھر اس روایت میں ندامت کا ذکر ہے رجوع کرنے کا نہیں اس لیے ندامت کا معنی رجوع کے لینا ایسا و بندہ سے زیادہ کی حیثیت نہیں رکھتا۔

یہ ہے اس روایت کی حقیقت جس کی بنیاد پر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے اپنے فیصلے سے رجوع کر لینے کا دعویٰ کیا جا رہا ہے اور ظاہر ہے ”جو شان نازک پہ آشیانہ بنے گانا پائیدار ہوگا۔“

ایک جدید محقق جو ایک درس گاہ کے اہم استاذ اور ایک علمی جریدہ کے ایڈیٹر ہیں، نے یہ

عجیب تحقیق پیش کی ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ کو بجز تیرہ اصحاب کے کسی صحابی نے تسلیم نہیں کیا تھا اور یہ سب کے سب خلیفہ وقت کے گورنر تھے۔

موصوف نے اپنے اس دعویٰ پر کوئی ثبوت نہیں دیا ہے جبکہ علم و تحقیق کی دنیا میں نرے دعوے سے کام نہیں چلتا اور دعویٰ بے ثبوت مدعی کے منہ پر مار دیا جاتا ہے۔ پوری علمی ذمہ داری کے ساتھ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ موصوف کا یہ دعویٰ یکسر غلط اور حضرات صحابہ کی کردار کشی پر مبنی ہے۔ حضرت عثمان غنی، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت عائشہ صدیقہ، حضرت ام سلمہ، حضرت حسن بن علی مرتضیٰ وغیرہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جو آثار و فتاویٰ کتب حدیث میں صحیح سندوں کے ساتھ موجود ہیں وہ سب کے سب حضرت فاروق اعظم کے فیصلہ کے مطابق و موافق ہیں۔ کیا یہ سب حضرات خلیفہ وقت کے گورنر تھے؟

موصوف اپنی اس منی برافراہ بات سے عام لوگوں کو یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ ان تیرہ حضرات نے محض اپنے منصب گورنری کی رعایت میں خلیفہ وقت کے اس فیصلہ کو مان لیا تھا۔ خدائے علام الغیوب تو صحابہ کے بارے میں فرماتا ہے کہ وہ اظہار حق میں کسی ملامت گر کی ملامت کی پروا نہیں کرتے تھے۔ اور ہمارا آج کا محقق یہ انکشاف کر رہا ہے کہ اپنی گورنری کی رعایت میں ان تیرہ حضرات نے فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو خلاف حق سمجھتے ہوئے بھی تسلیم کر لیا۔ گویا موصوف حضرات صحابہ کو اپنے اور اپنے عہد کے دنیا دار منصب داروں کی صف میں شامل کرنا چاہتے ہیں جنہیں اپنے عہدوں کے مقابلے میں حق و ناحق کی کچھ بھی پروا نہیں ہوتی۔ واقعہ یہ ہے کہ جس کے دل میں اصحاب رسول کا ادنیٰ درجہ کا بھی احترام ہوگا اس کے زبان و قلم سے ان کے بارے میں ایسی نازیبا بات نہیں نکال سکتی۔ اس طرح کے جھوٹے اور من گھڑت الزام تو حضرات صحابہ پر روافض ہی عائد کرتے ہیں لیکن افسوس ہے کہ ایک غلط بات کو صحیح باور کرانے کے لیے اہل حدیث اور اہل سنت ہونے کے مدعی بھی ایسی غلط بات کہنے لگے ہیں۔ ”قالی اللہ المشتکی“ صحیح اور سچی بات تو یہ ہے کہ بغیر کسی اختلاف کے تمام صحابہ کرام نے حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو دیا قبول کیا تھا اور اپنے اسی فیصلے پر وہ تادم حیات قائم رہے اس کے خلاف صحیح سند کے ساتھ کسی ایک صحابی کا قول و عمل پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے جمہور کا یہ دعویٰ کہ ایک

مجلس کی تین طلاقوں کے تین واقع ہونے پر عہد فاروقی میں حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اجماع ہو چکا ہے، ہر تردد اور شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ اور حضرات صحابہ کے بارے میں علماء امت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ فانہم اعراف الناس بكتاب الله وبرسوله واعلمهم بمعاني السنة ومقاصد الشرع حضرات صحابہ قرآن اور صاحب قرآن کی معرفت میں سب سے فائق ہیں اور احادیث کے معانی اور مقاصد شریعت کو سب سے زیادہ جاننے والے ہیں۔ لہذا مسئلہ زیر بحث میں ان کے اجماع کے بعد کسی قیل و قال کی قطعاً گنجائش باقی نہیں رہ جاتی، مسئلہ کی اسی قطعیت کی بنا پر محقق ابن ہمام لکھتے ہیں:

”لو حکم حاکم بان الثلاث بفهم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لانه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لا اختلاف“ (فتح القدیر، ج ۳، ص ۲۳۰) اگر کوئی قاضی یہ فیصلہ کر دے کہ ایک تلفظ کی تین طلاقیں ایک ہوں گی تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ اس مسئلہ میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے قاضی کا یہ فیصلہ اختلاف نہیں بلکہ مخالفت کے قبیل سے ہوگا، جس کا اعتبار نہیں ہوتا۔

ہم نے اختصار کے ساتھ قرآن حکیم کی تین آیات، دس احادیث رسول، تقریباً ۳۳ آثار صحابہ اور عہد فاروقی میں اس مسئلے پر اجماع کے ثبوت میں مستند اکابر فقہاء و محدثین کے نقول پیش کر دیے ہیں جن سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا ہے کہ بیک وقت دی گئی تین طلاقیں از روئے شرع تین ہی ہوتی ہیں۔ تمام صحابہ جمہور تابعین، ائمہ اربعہ، اکثر محدثین اور ناناوے فیصد سلف و خلف اسی کے قائل ہیں۔ ایک منصف مزاج طالب حق کے لیے یہ دلائل کافی و دوائی ہیں اور نہ ماننے والوں کے واسطے اس دنیا میں کوئی بھی دلیل باعث طمانیت اور رہنمائی نہیں ہو سکتی۔

اب آخر میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تین کو ایک بتانے والوں کے دلائل پر بھی نظر ڈالی جائے تاکہ تصویر کے دونوں رخ سامنے آجائیں اور صحیح نتیجے تک پہنچنے میں آسانی ہو۔ (وبضدھا تبیین الاشياء)

مخالف دلائل پر ایک نظر

جو ادگ ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک شمار کرتے ہیں وہ دلیل کے طور پر دو حدیثیں

پیش کرتے ہیں۔ ایک حدیث طاؤس اور دوسری حدیث رکانہ۔ یہ روایت داؤد بن الحصین عن عکرمہ اور یہ دونوں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی مرویات سے ہیں۔

حدیث طاؤس:

امام مسلم نے اس حدیث کو جن الفاظ میں روایت کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:

(الف) عن ابن طاؤس عن ابیہ عن ابن عباس قال كانت الطلاق علی عهد رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و سنتین من خلافة عمر طلاق الثلاث و احدى فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فی امر كانت لهم اناة فلو امضیناه علیهم فامضاه علیهم.

(ب) اخبرنی ابن طاؤس عن ابیہ ان ابا الصہاء قال لابن عباس اتعلم انما كانت الثلاث تجعل و احدى علی عهد النبی ﷺ و ابی بکر و ثلاثاً من امارۃ عمر فقال نعم.

(ج) عن ابراہیم بن میسرۃ عن طاؤس ان ابا الصہاء قال لابن عباس هات هناک الم یکن الطلاق الثلاث علی عهد رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و احدى فقال قد کان ذلک فلما کان فی عهد عمر تتابع الناس فی الطلاق فاجازہ علیہم. (مسلم، ج ۱، ص ۳۷۷ و ۳۷۸)

امام ابوداؤد نے بھی سنن میں اس کی تخریج کی ہے جو ان الفاظ میں ہے:

(د) عن ایوب عن غیر واحد عن طاؤس ان رجلاً کان یقال ابو الصہاء کان کثیر السوال لابن عباس قال اما علمت ان الرجل کان اذا طلق امرأته ثلاثاً قبل ان یدخل بها جعلوها و احدى علی عهد رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و صدرا امارۃ عمر قال ابن عباس بلی کان الرجل اذا طلق امرأته ثلاثاً قبل ان یدخل بها جعلوها و احدى۔ (ابوداؤد، ج ۲، ص ۲۹۹)

اس روایت کو امام حاکم نے بھی المستدرک میں روایت کیا ہے لیکن یہ اپنے راوی عبداللہ بن الموطل کے منکر الحدیث ہونے اور دیگر کمزوریوں کی بنا پر ساقط الاعتبار ہے۔ اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

اور حضرت ابو بکرؓ کے عہد نیز حضرت عمرؓ کے ابتدائی ایام خلافت میں تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ لوگوں نے طلاق دینے میں جلد بازی شروع کر دی ہے جبکہ انھیں اس معاملے میں غور و فکر کا موقع حاصل تھا۔ ہم کیوں نہ ان کی طلاقوں کو ان پر نافذ کر دیں تو حضرت عمرؓ نے ان پر تین ہی نافذ کر دیں، تین طلاقوں کو ایک ماننے والے کہتے ہیں کہ اس روایت سے ظاہر ہے کہ اصل سنت جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں عمل ہوتا رہا اور اس کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے دور زریں میں نیز حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دو تین سالوں میں بھی یہی معمول رہا کہ تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھی۔ لہذا یہی قابل اتباع ہے۔

جمہور محدثین و فقہاء کہتے ہیں کہ یہ روایت بہ چند وجوہ قابل استدلال نہیں ہے۔

(۱) سب سے پہلے روایت کے خط کشیدہ الفاظ پر نظر ڈالے۔ پہلی روایت میں طاؤس براہ راست حضرت ابن عباسؓ سے ان کا قول نقل کر رہے ہیں جبکہ دوسری اور تیسری روایت میں ابوالصہباء بحیثیت سائل کے دونوں کے درمیان میں آگئے ہیں اس لیے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ طاؤس اس روایت کو بواسطہ ابوالصہباء روایت کرتے ہیں یا ابوالصہباء کے سوال کے وقت خود مجلس میں حاضر تھے۔ روایت میں ان دونوں صورتوں میں سے کسی ایک کی تعیین کے بارے میں کوئی ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ہے۔ مزید براں دوسری روایت میں طاؤس کہتے ہیں ”ان ابوالصہباء“ یہ لفظ انقطاع پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) پہلی روایت میں حضرت فاروق اعظمؓ کے عہد خلافت کے دو برسوں کا ذکر ہے۔ دوسری میں تین برسوں کا تذکرہ ہے اور تیسری میں دو یا تین کسی کا بھی ذکر نہیں ہے۔

(۳) پہلی روایت میں ”طلاق الثلاث واحدة“ جملہ خبریہ ہے جبکہ دوسری میں استفہام اقراری ہے۔ ابوالصہباء بہ ضمن استفہام نفی ابن عباسؓ کو اطلاع دے رہے ہیں جس کی ابن عباسؓ تصدیق کر رہے ہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں پہلے سے کوئی بات چل رہی تھی جس پر بطور الزام ابوالصہباء نے کہا ”الم تعلم انما كانت الثلاث تجعل واحدة الخ“

(۴) مسلم کے طریق سے جو روایت ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ بات مدخولہ و

غیر مذکورہ دونوں قسم کی عورتوں کی طلاق کے بارے میں کمی گنی اور ابو داؤد کی روایت میں یہ بات غیر مذکورہ کی طلاق کے متعلق کمی گنی اور مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب ایک ہی حکم میں (جب کہ اس کا سبب ایک ہو) ایک نص مطلق اور دوسری مقید ہو تو مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے۔

(۵) تیسری روایت میں سائل ابو الصہباء حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کہہ رہے ہیں کہ ”ہات ہنا تک“ یعنی اپنی نادر غریب اور زالی باتوں میں سے بتائیے کہ کیا تین طلاقیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر کے زمانے میں ایک نہ تھیں؟ جب کہ پہلی دوسری روایت میں سوال کا یہ جزء نادر ہے۔ نیز ابو داؤد کی روایت میں بھی یہ ٹکڑا نہیں ہے۔ روایت کا یہ جزء صاف بتا رہا ہے کہ سائل اور مسئول (پوچھنے اور جواب دینے والے) دونوں کو اعتراف ہے کہ یہ ایک نادر اور شاذ بات ہے۔

(۱) الفاظ کے اس اختلاف و اضطراب کی بناء پر امام قرطبی کا فیصلہ ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے۔ (فتح الباری، ج ۹، ص ۲۹۲)

نیز اس اختلاف و اضطراب سے ظاہر ہو رہا ہے کہ راوی اسے اچھی طرح ضبط و حفظ نہیں کر سکا۔

(۲) روایت کے استحضار اور حفظ و اتقان میں یہ کمی بتا رہی ہے کہ راوی سے روایت کرنے میں چوک ہوئی ہے اسی لیے مشہور محدث حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں:

و رواية طاؤس وهم و غلط لم يعرج عليها عهد من فقهاء الامصار
بالحجاز والشام والعراق والمشرق والمغرب.

(الجامع لاحكام القرآن للقرطبي، ج ۳، ص ۱۲۹)

طاؤس کی روایت وہم و غلط ہے، حجاز، شام، عراق اور مشرق و مغرب کے فقہاء امصار میں سے کسی نے اس پر اعتماد نہیں کیا ہے۔

(۳) پھر اس روایت کے اصل راوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہیں اور ان کے اکثر شاگردوں نے ان سے یہی نقل کیا ہے کہ وہ ایک مجلس کی تین طلاقیں کے تین ہونے کا فتویٰ دیتے تھے۔ چنانچہ سعید بن جبیرؓ، عطاء بن رباحؓ، مجاہد بن جبیرؓ، عمرو بن دینارؓ، مالک بن الحارثؓ، محمد بن ایاسؓ، معاویہ بن ابی عیاشؓ، یہ سب کے سب ان سے یہی

نقل کرتے ہیں کہ وہ اکٹھی تین طلاقوں کو تین ہی قرار دیتے تھے۔ چنانچہ آثار صحابہؓ کے تحت اکثر علامہ ابن عباسؓ کی روایتیں گزر چکی ہیں۔ نیز امام بیہقی اور امام ابو داؤد نے اس کو وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ اس روایت میں طاؤس منفرد ہیں اور دوسرے ثقہ راویوں کے خلاف ہیں اور اس طرح کی روایت اصول محمد ثین میں شاذ کہلاتی ہے جو قابل استدلال نہیں ہوتی۔ اسی بناء پر امام احمد نے اس روایت کو رد کر دیا۔ علامہ جمال الدین ابن عبد الہادی لکھتے ہیں:

قال الاثرم سالت ابا عبد الله (يعني امام احمد بن حنبل) عن حديث ابن عباس كانت الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ وابي بكر و عمر و واحدة باي شئ تدفعه فقال بروايت الناس عن ابن عباس انها ثلاث. (الاشفاق، ص ۳۶)

”اثرم کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد بن حنبل سے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کے بارے میں پوچھا، آپؓ نے اسے کیوں ترک کر دیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا اس لیے کہ سب لوگ ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ یکجائی تین طلاقوں کو تین ہی مانتے ہیں۔“

صاحب الجرح والتعديل امام الجوز جانی بھی یہی کہتے ہیں (ہو حدیث شاذ وقد عنيت بهذا الحديث في قديم الدهر فلم اجد له اصلاً) (الاشفاق، ص ۴۸)

”طاؤس کی روایت شاذ ہے، میں زمانہ دراز تک اس کی تحقیق میں لگا رہا مگر مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی۔“ خود حدیث کے الفاظ ”بات ہنا تک“ بتا رہے ہیں کہ ابوالصہبہؓ کو اعتراف تھا کہ یہ بات شاذ و نادر ہے جسے حضرت ابن عباسؓ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ اگر یہ بات عہد رسالت اور خلافت صدیقی میں معمول بہ ہوتی تو اسے شائع و ذائع ہونا چاہیے اور عام لوگوں کو معلوم ہونی چاہیے، کیونکہ یہ ایک عمومی حکم ہے۔ چنانچہ امام احمد بن عمر القرطبیؒ مفہم شرح مسلم میں حدیث طاؤس پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وظاهر سياقه يقتضي عن جميعهم ان معظمهم كانوا يرون ذلك والعادة في مثل هذا ان يفشو الحكم وينتشر فكيف يفرد به واحد عن

واحد؟ فهذا الوجه يقتضى التوقف العمل بظاھرہ ان لم یقتض القطع بطلانہ۔ (اضواء البیان، ح ۱، ص ۱۶۹)

مطلب یہ ہے کہ جس حکم کو شائع و ذائع اور منتشر و معلوم ہونا چاہیے کیسے ممکن ہے کہ ایک ہی شخص اس کی روایت کرے۔ اس لیے اگر راوی کا یہ تفرّد اس کا مقتضی نہ ہو کہ قطعیت کے ساتھ اس روایت کو باطل قرار دیا جائے تو اس کا مقتضی ضرور ہے کہ اس کے ظاہری مفہوم پر عمل کرنے میں توقف کیا جائے۔

امام قرطبی کی اس بات کو اس مثال سے سمجھئے کہ اگر ایک شخص بیان کرے کہ آج جامع مسجد میں تمام حاضرین کے سامنے خطیب کو دوران خطبہ گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا، جبکہ سارے نمازی یا تو اس واقعہ کے بیان کرنے سے خاموش ہیں یا یہ بیان کر رہے ہوں کہ خطیب نے خطبہ دیا نماز پڑھائی پھر اپنے گھر آ کر لوگوں کی ضیافت کی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پہلے کی بات پر کوئی بھی اعتبار نہیں کرے گا، کیونکہ یہ شخص جس واقعہ کی خبر دے رہا ہے وہ عام مجمع کا واقعہ ہے، لہذا اس کی اطلاع سب کو ہونی چاہیے۔

پھر اس حدیث کے دوسرے اکیلے راوی طاؤس کا خود اپنا بیان ہے جسے الحسین بن علی الکراچی نے کتاب ادب القضاء میں روایت کیا ہے

اخبرنا علی بن عبد اللہ (و هو ابن المدینی) عن عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاؤس عن طاؤس انه قال من حدثک عن طاؤس انه کان یری طلاق الثلاث واحدة کذبه (اشفاق ص ۳۸) یعنی طاؤس نے اپنے بیٹے سے فرمایا کہ تم سے جو شخص بیان کرے کہ طاؤس تین طلاقیں کو ایک سمجھتے تھے تم اس کی تکذیب کرنا، میری طرف اس کی نسبت غلط ہے۔

طاؤس کے اپنے اس بیان نے اس حدیث کی صحت کو مزید معرض خطر میں ڈال دیا۔ انھیں وجوہ قاذرہ کی بنا پر حافظ ابن رجب الحسینی لکھتے ہیں

و صح عن ابن عباس و هو راوی الحدیث انه اثنی بحلاف هذا الحدیث ولزوم الثلاثة المجموعة وقد علل بهذا احمد و الشافعی كما ذکره الموفق بن قدامه فی المغنی وهذه ایضا علة فی الحدیث باسرها وقد انضم اليها

علة الشذوذ والانكار و اجماع الامة على خلافه. (الاشفاق، ص ۴۸)
۶۔ امام بیہقی بسندہ امام شافعی کا قول نقل کرتے ہیں۔

فان كان معنى قول ابن عباس ان الثلاث كانت بحسب علي عهد رسول الله ﷺ واحدة يعنى بامره صلى الله ﷺ فالذى يشبه والله اعلم ان يكون ابن عباس قد علم ان كان شيئا ففسخ فان قيل فما دل علي ما وصفت قبل لا يشبه ان يكون ابن عباس يروي عن رسول الله ﷺ شيئا ثم يخالفه بشئ لم يعلمه كان النبي ﷺ فيه خلاف. (السنن الكبرى، ج ۷، ص ۳۳۸)

یعنی امام شافعی فرماتے ہیں کہ بعید نہیں کہ یہ روایت جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے منسوخ ہو ورنہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک حکم انھیں معلوم ہو پھر بھی وہ اس کے خلاف فتویٰ دیتے رہیں۔ امام شافعیؒ کی اس رائے کو خود حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے تقویت پہنچتی ہے۔

A

عن ابن عباس والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الخ و ذالك ان الرجل كان اذا طلق امراته فهو احق برجعته وان طلقها ثلاثا ففسخ ذالك فقال الطلاق مرتان۔ (ابوداؤد، ج ۱، ص ۲۹۷) جس کا حاصل یہی ہے کہ پہلے تین طلاقوں کے بعد رجوع ہو سکتا تھا مگر بعد کو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اہل حدیث کے رئیس نواب صدیق حسن خاں بھی لکھتے ہیں ”و مخالفت راوی از برائے مروی دلیل است بر آنکہ راوی علم ناسخ دارد چه حمل آں بر سلامت واجب است۔“ (دلیل الطالب، ص ۴۷۹) راوی کی اپنی مروی سے مخالفت اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے پاس اس کے منسوخ ہونے کا علم ہے کیونکہ راوی کو سلامتی پر محمول کرنا واجب ہے۔

اس کی نظیر نکاح متہ کی وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ چنانچہ مسلم حضرت جابرؓ سے روایت کرتے ہیں۔ (ان منعة النساء) کانت نفعل فی عهد النبی ﷺ وابی بکرو صدر امن خلافة عمر "وقال فی رواية ثم بهانا عمر عنها فانتبهنا" یعنی ہم عورتوں سے متہ کرتے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد اور ابو بکر صدیقؓ، اور عمر رضی اللہ عنہما کے ابتدائی خلافت میں پھر حضرت عمر رضی

اللہ عزہ نے ہمیں اس کام سے منع کر دیا تو ہم نے اسے چھوڑ دیا۔ لہذا جو لوگ نکاح متعہ کے نسخ کے معترف ہیں اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس روایت کی تاویل و توجیہ کرتے ہیں یہ کتنی عجیب بات ہے کہ وہی لوگ طاؤس والی روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ جب کہ دونوں روایتیں مسلم ہی کی ہیں اور دونوں کے راوی دو جلیل القدر صحابی ہیں۔ اور دونوں ہی کا تعلق عورت کی حلت و حرمت سے ہے جس طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس روایت کی یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ نکاح متعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں منسوخ ہو چکا تھا لیکن بعض لوگوں کو اس کا علم نہ ہوسکا اس لیے حسب سابق وہ متعہ کرتے رہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنے دور خلافت میں جب اس کا علم ہوا تو انھوں نے اس کے نسخ کا عام اعلان فرمایا۔ اسی طرح مسئلہ طلاق میں بھی یہی توجیہ کی جائے گی بلکہ یہی توجیہ متعین ہے۔

ان مذکورہ وجوہ سے یہ روایت ایک ایسے مسئلہ پر جس کا تعلق حلال و حرام سے ہے قطعاً قابل استدلال نہیں ہے۔ علاوہ ازیں بخاری میں مروی حدیث عائشہ صدیقہؓ جس میں ”ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً“ کے الفاظ ہیں جو احادیث رسولؐ کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے، اس حدیث سے استدلال پر انکار کرتے ہوئے حافظ ابن القیم نے لکھا ہے:

”ابن فی الحدیث انه طلق الثلاث بضم واحد“ اس حدیث میں یہ کہاں ہے کہ شخص مذکور نے بکلمة واحدة تین طلاقیں دی تھیں؟ بلکہ عرب و عجم کے محاورہ کے لحاظ سے تو یہ یکے بعد دیگرے طلاقیں پر دلالت کرتی ہے۔

یہی سوال حدیث ابن عباسؓ پر بھی عائد ہوتا ہے کیونکہ طلاق الثلاث اور طلق ثلاثا دونوں کا ایک ہی معنی ہے۔ پھر ابوداؤد والی روایت میں تو بعینہ ”طلق امرأته ثلاثاً“ ہی کے الفاظ ہیں لہذا اگر حدیث عائشہ صدیقہؓ میں ”ان الرجل طلق امرأته ثلاثاً“ میں متفرق طلاقیں مراد ہیں تو حدیث ابن عباسؓ میں بھی ”طلق امرأته ثلاثاً و طلاق الثلاث“ سے طلاق متفرق ہی مراد ہوگی۔ حدیث عائشہ صدیقہؓ میں طلاق متفرق مراد لینا اور حدیث ابن عباسؓ میں طلاق مجموعی انصاف سے بعید اور خالص مصادره ہے۔ دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں تو دونوں کے معنی بھی ایک ہوں گے۔ اب اگر حدیث ابن عباسؓ میں طلاق

امرانہ ثلاثاً سے طلاق متفرق مراد لی جائے تو اس حدیث سے استدلال ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ استدلال کی بنیاد تو یکجائی تین طلاقوں پر ہے اور اگر دونوں حدیثوں میں طلاق ثلاثاً سے طلاق مجموعی مراد لی جائے جب بھی یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں حدیث عائشہ صدیقہ جو متفق علیہ ہے اور حدیث ابن عباس میں تعارض ہوگا۔ اور حدیث ابن عباس کی تخریج تنہا مسلم نے کی ہے جو متفق علیہ روایت کے مقابلے میں یہ اتفاق محدثین مرجوح ہوگی۔ علاوہ ازیں قاضی اسماعیل احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ ”ان طاؤس مع فضله وصلاحه يروى اشياء منكورة منه هذا الحديث“ طاؤس اپنے فضل و صلاح کے باوجود بہت سی منکر باتیں روایت کرتے ہیں جن میں یہ روایت بھی ہے۔ اس لیے یہ منکر روایت حدیث متفق علیہ کے مقابلے میں کس طرح قابل اعتبار ہوگی۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما پر مشہور صاحب درس و تصنیف اہل حدیث عالم مولانا شرف الدین دہلوی نے فتاویٰ ثنائیہ میں بڑی محققانہ بحث کی ہے جو قابل مطالعہ ہے۔ اس کے آخر میں لکھتے ہیں:

اصل بات یہ ہے کہ مجیب مرحوم نے جو لکھا کہ تین طلاقیں مجلس واحد کی محدثین کے نزدیک ایک کے حکم میں ہے یہ مسلک صحابہؓ، تابعین و تبع تابعین وغیرہ ائمہ محدثین متقدمین کا نہیں ہے۔ یہ مسلک سات سو سال بعد کے محدثین کا ہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتویٰ کے پابند اور ان کے معتقد ہیں۔ یہ فتویٰ شیخ الاسلام نے ساتویں صدی کے آخر یا اوائل آٹھویں میں دیا تھا تو اس وقت کے علماء اسلام نے ان کی سخت مخالفت کی تھی۔ نواب صدیق حسن خاں مرحوم ”اتحاف النبلاء“ میں جہاں شیخ الاسلام کے مسائل میں تفردات لکھے ہیں وہیں اس فہرست میں طلاق ثلاثہ کا مسئلہ بھی لکھا ہے کہ جب شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے تین طلاق کے ایک مجلس میں ایک طلاق ہونے کا فتویٰ دیا تو بہت شور ہوا۔ شیخ الاسلام اور ان کے شاگرد ابن القیم پر مصائب برپا ہوئے ان کو اوٹ پر سوار کر کے درے مار مار کر شہر میں پھرا کر توہین کی گئی۔ قید کئے گئے اس لیے کہ اس وقت یہ مسئلہ علامت روافض کی تھی۔ (ص ۳۱۸) اور ”سبل السلام شرح بلوغ المرام“ (مطبع فاروقی دہلی ج ۲، ص

۹۸) اور ”التاج المکمل“ (مصنفہ نواب صدیق حسن خاں صاحب ص ۲۸۶) میں ہے کہ امام شمس الدین ذہبی باوجود شیخ الاسلام کے شاگرد اور معتقد ہونے کے اس مسئلہ میں سخت مخالف تھے، (التاج المکمل ص ۲۸۸ و ۲۸۹) ہاں تو جبکہ متاخرین علمائے اہل حدیث اس مسئلہ میں شیخ الاسلام سے متفق ہیں اور وہ اسی کو محدثین کا مسلک بتاتے ہیں اور مشہور کر دیا گیا ہے کہ یہ مذہب محدثین کا ہے اور اس کا خلاف مذہب حنفیہ کا ہے اس لیے ہمارے اصحاب فوراً اس کو تسلیم کر لیتے ہیں اور اس کے خلاف کو رد کر دیتے ہیں، حالانکہ یہ فتویٰ یا مذہب آٹھویں صدی ہجری میں وجود میں آیا ہے اور ائمہ اربعہ کی تقلید چوتھی صدی ہجری میں رائج ہوئی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بریلوی لوگوں نے قبضہ غصانہ کر کے اپنے آپ کو اہل سنت والجماعت مشہور کر دیا باوجودیکہ ان کا اسلام بھی خود ساختہ ہے جو چودھویں صدی ہجری میں بنایا گیا۔

ولعل فيه كفاية لمن له دراية والله يهدي من يشاء الى الصراط المستقيم يسئلونك احق هو قل اي وربى انه الحق (ابو سعيد شرف الدين) انتهي بلفظه (فتوى نانية، ج ۲، ص ۴۳ تا ۴۶ حوالہ عمدۃ الالفاظ، ص ۱۰۳) اس حدیث پر محدثین نے بہت زیادہ کلام کیا ہے۔ خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح بخاری جلد ۹ میں اس حدیث کے آٹھ جوابات دیئے ہیں بغرض اختصار انھیں ترک کیا جا رہا ہے۔ بہر حال یہ حدیث شاذ، منکر و ہم و غلط منسوخ و خلاف اجماع ہونے کی بنا پر لائق استدلال نہیں ہے۔

۲۔ حدیث رکانہ رضی اللہ عنہ:

یہ حدیث مسند احمد میں اس سند کے ساتھ ہے:

حدثنا سعد بن ابراهيم قال ابانا ابى عن محمد بن اسحاق قال حدثني داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال طلق ركانة بن عبد يزيد زوجته ثلاثاً في مجلس واحد الخ. احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذیل میں حضرت ركانہ کا واقعہ طلاق کو صحیح قابل وثوق طریقہ سے بیان کیا جا چکا ہے کہ حضرت ركانہ رضی اللہ عنہ نے طلاق بتہ دی تھی۔ اس روایت کی پانچ

اکابر محدثین نے تصحیح کی ہے اور اس کے برعکس دو روایتیں جس میں تین طلاقوں کا ذکر ہے محدثین کے نزدیک پائے اعتبار سے ساقط ہیں۔ پوری بحث گزر چکی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت رکانہ رضی اللہ عنہ کے واقعہ طلاق سے متعلق وہ روایتیں جن میں ایک مجلس میں تین طلاقیں دینے کا ذکر ہے معلول، ضعیف و منکر ہے۔ اس لیے قابل استدلال نہیں ہیں۔

پورے ذخیرہ حدیث میں یہی دو روایتیں ہیں جن سے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو ایک بتانے والے استدلال کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن سچی بات یہ ہے کہ اصول محدثین کے اعتبار سے یہ دونوں حدیثیں مسئلہ زیر بحث پر استدلال کے قابل نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ دلائل کے نام پر یہ لوگ کچھ باتیں اور بھی کہتے ہیں لیکن درحقیقت وہ دلائل نہیں بلکہ از قبیل مغالطہ ہیں جن کی اصلیت معمولی غور و فکر سے سمجھی جاسکتی ہے۔ ان کے ذکر کرنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں اس لیے اسی پر اس مضمون کو ختم کیا جا رہا ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی
رسولہ محمد خاتم البیین زعلی آلہ وصحبہ اجمعین۔



مقالہ نمبر ۲۶

تین طلاق کا مسئلہ

دلائل شرعیہ کی روشنی میں

از

جناب مولانا مفتی سید محمد سلمان منصور پوری

استاذ مدرسہ شاہی مراد آباد

تمین طلاق کا مسئلہ: دلائل کی روشنی میں

”تمین طلاق“ چاہے ایک مجلس میں دی جائیں یا متعدد اوقات میں وہ تمین ہی واقع ہوتی ہیں، جمہور فقہاء اور ائمہ اربعہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کا مسلک یہی ہے۔ اس کے برخلاف ردانفص، بعض اہل ظاہر اور آخری دور کے علماء میں علامہ ابن تیمیہ کا مسلک یہ ہے کہ تمین طلاقیں جو ایک ساتھ دی جائیں وہ صرف ایک طلاق رجسی کے حکم میں ہوتی ہیں۔ دور حاضر کے غیر مقلدین نے اس مسئلہ میں جمہور علمائے سلف کی رائے چھوڑ کر علامہ ابن تیمیہ کے مسلک کی شدت سے تقلید کر رکھی ہے اور اس مسئلہ اپنے مزعومہ اسلام کے شعائر میں شامل کر لیا ہے۔ موقع بموقع اس مسئلہ کو عورتوں کی حالت زار کی ذہائی دے کر اخبارات میں اچھالا جاتا ہے۔ نادم اور شرمسار طلاق دینے والوں کی اشک شویٰ کی جاتی ہے اور انھیں اس پر آمادہ کیا جاتا ہے کہ وہ غیر مقلدوں کے فتوے پر عمل کر کے اپنی ازدواجی زندگی دوبارہ استوار کر لیں۔ یہ مسئلہ بڑا نازک ہے، اس کا تعلق نہ صرف یہ کہ براہ راست حلت و حرمت سے ہے بلکہ اس مسئلہ میں بے احتیاطی کے اثرات نسلوں تک پڑنے کا اندیشہ رہتا ہے اس لیے کہ جب ایسی عورت سے رجعت کو حلال کہا جائے گا جس کی حرمت پر تمام ائمہ عظام کا اتفاق ہے اور جس کو بلا حلالہ شرعیہ گھر میں رکھنا حرام کاری ہے تو پھر اس سے جو اولادیں پیدا ہوں گی ان میں صلاح و فلاح کا تصور کیسے ہو سکتا ہے۔ اسی موضوع پر کچھ آسان اشارات ذیل کے مضمون میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مختصر گزارشات سے اصل مسئلہ کو سمجھنے اور جمہور کے مسلک کے حق ہونے کی طرف رہنمائی ملے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ!

(۱) اسلام میں طلاق ایک بامقصد عمل ہے، اس کے کچھ اصول و ضوابط ایسے ہیں جو

معاشرہ کو معتدل رکھنے میں معاون ہیں۔ مثلاً زوجین میں اختلاف کے وقت مصالحت کی ہر ممکن کوشش کرنا اور آخری حربہ کے بطور طلاق استعمال کرنا، حالت ناپاک کی میں طلاق نہ دینا، اور بیک وقت ایک ہی طلاق دینا وغیرہ۔ اور کچھ احکام ایسے ہیں جن کا تعلق طلاق کی قانونی اور اصولی حیثیت سے ہے جیسے دو طلاق تک رجعت کا حق رہنا اور تین طلاق کے بعد رجوع کا اختیار ختم ہو جانا۔

اذل الذکر اصول و ضوابط کو سامنے رکھ کر فقہاء نے طلاق کی تین قسمیں کی ہیں۔ (۱) طلاق احسن ایسے زمانہ پاک کی میں طلاق جو جماع سے خالی ہو (۲) طلاق حسن: تین طہر میں تین طلاقیں (وغیرہ) (۳) طلاق بدعت: ایک طہر میں تین طلاقیں، حالت حیض یا جماع کے بعد اسی طہر میں طلاق۔

لیکن واضح رہے کہ ان تقسیمات سے طلاق کی اصولی اور قانونی حیثیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس معاملہ میں تین طلاق کا مسئلہ ”ظہار“ یعنی اپنی بیوی کو ماں کی پیٹھ سے مشابہت دینے کے مسئلہ سے بہت زیادہ مشابہ ہے جس کا ذکر سورہ مجادلہ کی ابتدائی آیتوں میں کیا گیا ہے۔ یعنی اگرچہ نفس ظہار حرام ہے مگر اس سے بیوی غار کی ادائیگی تک حرام ہو جاتی ہے اور دوسری مشابہت کی بنیاد یہ ہے کہ جس طرح تین طلاقیں بیک وقت دینا شرعاً مفسوخ ہے، اسی طرح اپنی بیوی سے ظہار کرنا بھی قرآن کی نظر میں سراسر جھوٹ اور برا قول ہے۔ لیکن

۱۔ الطلاق مرتان فامساک معروف او تسریح ما حسان۔ (سورہ بقرہ آیت نمبر ۲۲۹)

۲۔ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غیرہ۔ (سورہ بقرہ آیت ۲۳۰)

۳۔ و اقسامہ ثلاثہ، حسن، احسن، و بدعی، یا تم به۔ (۱) طلقه رجعة فقط فی طهر لا و طی فیہ و ترکھا حتی تمضی علیہا احسن (۲) و طلقه لغير موطوءة ولو فی حیض و لموطوءة تعریض الثلاث فی ثلاثة اطهار لا و طی فیہا ولا فی حیض قبلہا ولا طلاق فیہ فیمن تحبص ولثلاثة اشهر فی حق غیرہا حسن (۳) و البدعی ثلاث متفرقة او اثنان بمرة او مرتین فی طهر واحد لا رجعة فیہ او واحدة فی طهر و طنت فیہ اور واحدة فی حیض موطوءة۔

(رد المحتار ۳/۲۳۲) (کراچی زکریا ۳/۳۳۱)

(۴) الذین بظاہرون منکم من نساء ہم ما هن ائہاتہم ان امہاتہم الا الی ولدیہم وانہم لیقولون منکر من القول و زورا و ان اللہ لعفو غفور۔ (سورہ مجادلہ آیت ۲)

اس برائی کے باوجود ظہار کر لینے سے حکم ظہار یعنی غلام آزاد کرنا، ۶۰ دن کے متواتر روزے رکھنا، ۶۰ مسکینوں کو کھانا کھلانے تک بیوی کا حلال نہ ہونا مرتب ہوتا ہے۔^۱ بعینہ یہی صورت حال مسئلہ طلاق میں ہے کہ ممانعت کے باوجود طلاق دینے پر اس کا حکم جاری ہوتا ہے۔ امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں اس کو واضح کیا ہے۔^۲

(۲) طلاق کی قانونی حیثیت کے بارے میں بھرپور رہنمائی ہمیں ایک روایت سے ملتی ہے جسے امام ابوداؤد سجستانی (المتوفی ۲۷۵ھ) نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کے حوالے سے اپنی ”سنن“ میں ذکر کیا ہے۔

”عمرہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے آیت والمطلقات يتربصن الخ کے تحت ارشاد فرمایا کہ ابتدا میں اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اگرچہ تین طلاق دے دیتا پھر بھی اسے رجعت کا حق رہتا تھا تا آنکہ یہ حکم منسوخ ہو گیا، پھر آپؐ نے المطلاق مرتان الخ آیت تلاوت کی۔“

معلوم ہوا کہ اب اسلام کا یہ قانون بنا دیا گیا کہ وہ طلاق جس کے بعد رجعت کا حق ہے وہ صرف دو ہے، اس کے بعد اگر ایک بھی طلاق دی جائے گی۔ (چاہے یہ سب ایک

۱۔ والذین بظاہرون من نساہم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتمآنا، الآیہ۔ فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتمآنا، فمن لم يستطع فاطعام مسكيناً، الآیہ۔ (سورۃ مجادلہ، آیت ۳-۴)

۲۔ كان كذلك الطلاق المهي عه هو مكر من القول وزوراً حرمه واحدة وقد رأينا رسول الله ﷺ لما سأل عمر بن الخطاب عن طلاق عبد الله وامرأته وهي حائض أمره بمراجعتها وتواترت عنه بذلك الآثار وقد ذكرتها في الباب الأول ولا يجوز أن يؤمر بالمراجعة من لم يقع طلاقه فلما كان السی قد الرمه الطلاق في الحيض وهو وقت لا يحل ابقاع الطلاق فيه كان كذلك ومن طلق امرأته ثلاثاً وقع كلا في وقت الطلاق من ذلك ما أئرم نفسه وان كان قد فعله على خلاف ما أمر به۔ (شرح معانی الآثار ۲/۳۲)

۳۔ عن عمره عن بن عباس قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء، ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن۔ الآیہ، وذلك ان الرجل كان اذا طلق امرأته فهو احق برجعته وان طلقها ثلاثاً فسخ ذلك فقال الطلاق مرتان، الآیہ۔ (ابوداؤد ۲۹۷)

ساتھ ہوں یا الگ الگ اس لیے کہ آیات قرآنیہ میں کہیں اس تفریق کی دلیل نہیں ہے۔
تو وہ عورت اپنے شوہر کے لیے حلال نہ رہے گی۔

حضرت ابن عباسؓ کے مذکورہ قول کے مطابق جس پس منظر میں اس قانون کی تشکیل ہوئی ہے وہ صاف طور پر اس کا متقاضی ہے کہ تین کے وقوع کے بعد شوہر کو رجعت کا حق حاصل نہ ہو، کیونکہ تین کے بعد بھی اگر ہم رجعت کا حق باقی رکھیں گے تو نسخ سے پہلے اور بعد کے حکم میں کھائی زیادہ فرق نہ رہے گا، جو صراحۃً آیت قرآنی کے منشاء کے خلاف ہے۔

(۳) یہی وجہ ہے کہ زمانہ نبوی میں کئی ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ آپ نے علی الاطلاق تین طلاقوں کو نافذ فرمایا ہے۔ امیر المؤمنین فی الحدیث امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بخاری (المتوفی ۲۵۶ھ) نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”الجامع الصحیح“ میں ایک باب قائم فرمایا ہے ”تین طلاق کو نافذ کرنے کا بیان“ اور اس کے تحت مشہور صحابی حضرت عویر مجلائیؓ کا واقعہ لکھا ہے کہ وہ جب اپنی بیوی کے ساتھ لعان کر کے فارغ ہوئے تو انھوں نے کہا۔

”میں اگر اب بھی اس عورت کو ساتھ رکھوں تو جھوٹا کہلاؤں گا، پھر انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم فرمانے سے قبل ہی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔“
ابوداؤد شریف میں اس روایت کی مزید وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

”پس انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تین طلاقیں دے دیں جنھیں آپ نے نافذ فرمایا اور جو کام آنحضرتؐ کے سامنے کیا جائے وہ سنت ہوتا ہے۔“
اس روایت سے پتہ چلا کہ:

۱۔ قال الفرطبی: راحة الجمهور فی لزوم من حیث النظر ظاهرة حداً وهو ان المطلقة ثلاثاً لاتحل للمطلق حتی تکح زوجاً غیره ولا فرق بین مجموعها ومفرقها لعة و شرعاً الخ۔ (قرطبی بحوالہ فتح الباری ۹/۳۶۵)

۲۔ فخلعنا وانما مع الناس عند رسول اللہ ﷺ فلما فرغا من تلاعهما قال عویر کذب علیہا یا رسول اللہ ان امسکتها فطلقها ثلاثاً قبل ان یامرہ رسول اللہ ﷺ۔ الحدیث (بخاری شریف ۲/۷۹۹، حدیث نمبر ۵۱۰۷)

۳۔ قال فطلقها ثلث تطلیقات عند رسول اللہ فانغذه رسول اللہ ﷺ وکان ماصع عند النبیؐ سنة۔ الحدیث۔ (ابوداؤد ۱/۲۰۶)

(الف) حضرات صحابہؓ زمانہ نبوی میں تین طلاقیں دیتے تھے،
 (ب) اور خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کو نافذ فرمایا، جبکہ واقعہ بیک وقت تین طلاق دینے کا تھا۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اگرچہ ائمہ اربعہ کا مذہب یہی ہے کہ لعان میں طلاق کے ذریعے تفریق کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ خود لعان ہی سے تفریق ہو جاتی ہے لیکن یہاں ان صحابی کے اکٹھے تین طلاق کے الفاظ استعمال کرنے پر پیغمبر علیہ السلام کا نکیر نہ فرمانا اس بات پر دلیل ہے کہ تین طلاقوں کا وقوع صحابہ میں مشہور و معروف تھا۔ (فتح الباری ۹/۳۶۷)
 (۴) امام بخاریؒ نے اسی باب میں ایک دوسرا واقعہ بھی لکھا ہے:

”حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ عورت نے دوسرا نکاح کر لیا۔ دوسرے شوہر نے (جماع سے قبل) طلاق دے دی، اس نے پوچھا کہ وہ عورت کیا پہلے شوہر کے لیے حلال ہو گئی؟ آپ نے جواب دیا نہیں۔“
 یہ حدیث بھی تین طلاق کو تین ماننے پر صریح ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کے بعد بلا حلالہ رجعت سے منع فرمایا ہے خواہ تین طلاقیں اکٹھی دی جائیں یا الگ الگ۔

(۵) اس کے علاوہ بھی کئی واقعات ذخیرہ حدیث میں ملتے ہیں جن میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاقوں کو بائنہ قرار دیا ہے۔

”مصنف عبدالرزاق میں ہے حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی روایت ہے کہ ان کے والد نے اپنی اہلیہ کو ہزار طلاقیں دے دیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کا علم ہوا تو آپ نے تین کو نافذ فرمایا اور بقیہ نو سو ستانوے کو لغو اور ظلم قرار دیا۔“
 ”امام دارقطنی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ نقل کیا ہے کہ انھوں نے آنحضرتؐ سے

۱۔ عن عائشۃ ان رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فترجعت فطلق فسنل البی مائۃ ثم حل لاؤل قال لا۔ (بخاری شریف ۱/۷۹۱، حدیث نمبر ۵۰۶۰)

۲۔ عن عبادۃ بن الصامت قال طلق جدی امرأته ألف تطلیقة فانطلق ابی الی رسول الہ ﷺ فدکر ذلک لہ فقال البی أما اتقی اللہ جدک، اما ثلاث فله واما تسع مائة وسبعة ونسعون فعدوا و ظلم، ان شاء اللہ تعالیٰ عذبه وان شاء عفر له۔

(مصنف عبدالرزاق ۶/۳۹۳، حدیث نمبر ۱۱۳۳۹)

دریافت کیا کہ اگر میں اپنی بیوی کو تمین طلاق دے دیتا تو کیا مجھے رجوع کا حق رہتا؟ اس پر آپ نے جواب دیا نہیں، اس وقت تمہاری بیوی بائنہ ہو جاتی اور یہ گناہ کا کام ہوتا۔“ اسی طرح امام حسن کا واقعہ ذکر کیا ہے کہ

”انہوں نے اپنی ایک بیوی کو تمین طلاق دے دی تھیں۔ بعد میں ایسے احوال پیش آئے کہ عورت نے رجعت کی خواہش کی تو حضرت حسنؓ نے افسوس کے ساتھ فرمایا کہ اگر مجھے اپنے نانا (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کی یہ حدیث نہ پہنچی ہوتی کہ تمین طلاق کے بعد بیوی نہیں رہتی تو میں اس سے رجوع کر لیتا۔“ (ملخصاً)

حاصل یہ ہے کہ تمین طلاق کے واقعات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش آئے اور آپ نے انہیں تمین ہی قرار دیا۔ اور آپ کے بعد اکابر صحابہ و تابعین یہی فتویٰ دیتے رہے۔ ابن عباسؓ جن کی رائے پہلے اس بارے میں مختلف تھی بعد میں شدت کے ساتھ تمین طلاق کو تمین ماننے کا فتویٰ دیتے تھے۔

کچھ مغالطے

(۶) یہاں ایک دوسرا پہلو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے، جس کے بغیر بحث بالکل نامکمل رہے گی۔ وہ یہ کہ اس مسئلہ میں باقاعدہ بلکہ منصوبہ بند طریقہ پر ایسے مغالطوں کو فروغ دیا گیا ہے جنہیں دیکھ کر خالی الذہن شخص مبتلائے فریب ہو جاتا ہے۔ ان مغالطوں کی بنیادی وجہ احادیث کے متعدد طرق پر نظر نہ رکھنا ہے جو ہر زمانہ میں جدت پسندوں کی ضلالت کی

۱۔ فقلت يا رسول الله لو أني طلقته ثلاثاً أكان يحل لي أن أراجعها قال لا كانت نيس مہا وتكون معصية، إلح۔ (دارقطنی ۲/۴۳۸)

۲۔ وقال لو لآني استُ الطلاق لها لراجعته ولاكني سمعت رسول الله ﷺ يقول إيمار حل طلق امرأته ثلاثاً عند كل طهر تطليقة أو عد رأس كل شهر تطليقة أو طلقها ثلاثاً جميعاً لم تحل له حتى تسكح روحاً غيره، إلح۔ (دارقطنی ۲/۴۳۸)

۳۔ عن ابن عباس و أبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص سئلوا عن الكرى يطلقها روحها ثلاثاً فكلهم قالوا لا تحل له حتى تسكح روحاً غيره، إلح۔ (ابوداؤد ۱/۲۹۹)

بنیاد پر ہی ہے۔

اس سلسلے کا سب سے اہم مغالطہ حضرت رکانہ ابن عبد یزید کی روایت ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تمین طلاق دے دیں اور حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں صرف ایک طلاق رجعی قرار دیا۔ غیر مقلد حضرات بڑے زور و شور سے اس روایت کو اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، حالانکہ اس روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں تمین مرتبہ طلاق کا ذکر ہے اور بعض میں لفظ ”البتہ“ سے طلاق کا تذکرہ ہے۔ اور امام ابو داؤد نے البتہ والی روایت ہی کی تصحیح فرمائی ہے۔ ابو داؤد کی روایت یہ ہے:

”رکانہ کے پڑپوتے عبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ اپنے والد سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ رکانہ نے اپنی زوجہ کو ”البتہ“ کے لفظ سے طلاق دی تھی (جس میں ایک اور تمین دونوں مراد لینے کا احتمال تھا) پھر وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپ نے پوچھا تمھاری مراد اس سے کیا تھی؟ رکانہ نے جواب دیا ”ایک“ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہ کو قسم دلائی اور جب انھوں نے قسم کھالی تو آپ نے فرمایا وہی مراد ہے جو تم نے ارادہ کیا۔

اس روایت پر امام ابو داؤد نے درج ذیل محدثانہ تبصرہ کیا ہے:

یہ روایت ابن جریج کی اس روایت کے مقابلے میں اصح ہے جس میں ابو رکانہ کے تمین طلاق دینے کا ذکر ہے کیونکہ اس روایت کے نقل کرنے والے رکانہ کے اہل خانہ ہیں جو حقیقت حال کو زیادہ جاننے والے ہیں۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اصل واقعہ ”البتہ“ سے طلاق دینے کا ہے۔ بعض راویوں

۱۔ سألني بعض اصحاب من اهل العلم ان اصعب له كتاباً اذكر فيه الآثار الماثورة عن رسول الله ﷺ في الاحكام التي يتوهم اهل الالحاد والضعفة من اهل الاسلام ان بعضها ما ينقص بعضاً لقله علمهم باسحها من منسوحها، إلح۔ (شرح معاني الآثار ۱/۶)

۲۔ عن عبد الله بن علي بن يزيد ابن ركانة عن ابيه عن حذيفة انه طلق امرأته البتة فأتى رسول الله ﷺ فقال ما أردت قال واحدة قال والله قال والله قال هو علي ما أردت قال ابو داؤد هذا اصح من حديث ابن جريح ان ركانة طلق امرأته ثلاثاً لانهم اهل بيته وهم اعلم به، إلح۔ (ابو داؤد ۱/۳۰۱، ۳۰۰)

نے غلطی سے تمین طلاق نقل کر دی ہے، اسی بنا پر حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں لکھا ہے۔

اس نکتہ سے ابن عباسؓ کی حدیث (رکانہ) سے استدلال کا موقع ختم ہو جاتا ہے۔

اور صحیح اور رائج روایت کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکانہ کو قسم دلانا اس پر شاہد ہے کہ اگر رکانہ کی مراد تمین کی ہوتی تو تمین ہی واقع کی جاتیں، اور اس اعتبار سے یہ حدیث تمین کو ایک ماننے کی نہیں بلکہ بیک وقت تمین طلاق کے وقوع کی کھلی دلیل ہے۔

(۷) مسئلہ زیر بحث میں دوسرا بڑا مغالطہ فیصلہ فاروقی کے بارے میں دیا جاتا ہے کہ خلیفہ دوم حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کا تمین طلاقوں کو تمین قرار دینے کا فیصلہ محض وقتی استثناء اور انتظامی حکم (ایگزیکٹیو آرڈر) تھا، اسی حیثیت سے حضرات صحابہؓ نے اس سے اتفاق کیا تھا۔ اس کی حیثیت شرعی حکم نہ تھی کہ اسے بہر حال مانا جائے۔

اس اہم مسئلہ میں (جو اپنے اندر حلت و حرمت کے معنی رکھتا ہے) حضرت عمرؓ کے فیصلہ اور صحابہؓ کے اجماع کو محض انتظامیہ اور سیاسی تدبیر و تعزیر قرار دینا بہت بڑی جسارت اور نئے زمانہ کے جدت پسندوں کی دماغی ایجاد ہے جس کا کوئی سرپیر نہیں کیونکہ:

(الف) علماء سلف میں سے کسی نے اس فیصلہ کو وقتی استثناء کے درجہ میں نہیں رکھا۔

(ب) حلت و حرمت کے مسئلہ میں صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کو اپنی طرف سے رائے قائم کرنے کی ہرگز اجازت نہیں ہے خواہ وہ وقتی استثناء ہو یا انتظامی حکم۔

(ج) جو واقعات خود دور نبوی میں پیش آچکے ہوں اور ان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمین طلاق کے نفاذ کا حکم دیا ہو انھیں جیسے واقعات میں حضرت عمرؓ کا تمین قرار دینے کا فیصلہ حکم شرعی سے کیسے خارج ہو سکتا ہے۔

(۸) فیصلہ فاروقی کے انتظامی ہونے پر یہ دلیل دی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ تمین طلاق دینے والے کو کوڑے سے سزا دیتے تھے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال ناواقفیت پر مبنی ہے۔

احقر کے علم میں کم از کم دو اور واقعات حضرت فاروق اعظمؓ کے دور حکومت میں اس طرح کے پیش آئے ہیں کہ آپ نے تحقیق کر کے کوئی اعلان کیا ہے اور اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا ہے۔ پھر آپ نے فرمان جاری کیا ہے کہ جو اس کے خلاف کرے گا وہ سزایاب ہوگا۔

(الف) ان میں ایک واقعہ متعہ کی حرمت کا ہے۔ امام مسلم نے حضرت جابرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ دور نبوی، دور صدیقی اور ابتدائی دور فاروقی میں متعہ کیا جاتا رہا، پھر ہمیں حضرت عمرؓ نے روک دیا، پس ہم رک گئے۔^۱

یہ بعینہ اسی طرح کے الفاظ ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے تین طلاق کو ایک ماننے کے متعلق نقل کیے جاتے ہیں۔ اور حضرت عمرؓ کا متعہ کی حرمت کے متعلق فیصلہ بھی اہل سنت (بشمول اہل حدیث) کے نزدیک مسلم ہے، کسی نے اسے وقتی استثناء یا انتظامی حکم قرار نہیں دیا، کیونکہ سب کو معلوم ہے کہ حضرت عمرؓ کوئی ایسا حکم نہیں دے سکتے جو نصوص (قرآن و حدیث) کے خلاف ہو۔ واقعہ میں یہ متعہ کی منسوخی کے حکم کا اظہار تھا جو دور نبوی میں ہی طے ہو چکا تھا، مگر بعض صحابہؓ کو اس کی منسوخی کا علم نہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے سب کو باخبر کر دیا۔

(ب) اسی سے ملتا جلتا دوسرا مسئلہ جماع بلا انزال (اتقاء خائنین) سے غسل واجب ہونے کا ہے۔ صحابہؓ اس بارے میں مختلف تھے۔ حضرت عمرؓ نے تحقیق حال کے بعد یہ حکم جاری کیا: ”اگر آئندہ مجھے پتہ چلا کہ کسی نے جماع (بلا انزال) کے بعد غسل نہیں کیا تو میں اسے سخت ترین سزا دوں گا۔“

حضرت عمرؓ کے اس حکم کو سب صحابہؓ نے حکم شرعی کے بطور قبول کر لیا۔ کسی نے اسے وقتی استثناء نہیں قرار دیا اس لیے کہ یہ حکم فاروقی نہ تھا بلکہ حکم سابق (عدم وجوب غسل) کی منسوخی کا اظہار تھا۔

(ج) تقریباً یہی نوعیت تین طلاق کے مسئلہ میں پیش آئی۔ تین طلاق کے بعد رجعت کا حکم منسوخ ہو چکا تھا جیسا کہ سنن ابی داؤد میں مذکور حدیث ابن عباسؓ سے معلوم ہوتا ہے۔ بعض صحابہؓ کو اس کی منسوخی کا علم نہ تھا تا آنکہ حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے اس حکم کا باقاعدہ اعلان فرمایا ان کا یہ اعلان اپنی طرف سے وقتی مصلحت یا استثناء کے بطور نہیں تھا بلکہ قرآن و

۱۔ عن جابر بن عبد اللہ یقول کنا نستمع علی عہد رسول اللہ ﷺ وابی بکر حتی لہی عہ عمر۔ (وفی رواية عہ) ثم نهانا عہما عمر فلم نعد لہما، الحديث الخ۔

(مسلم شریف ۱/۳۵۱)

۲۔ فقالت (عائشة) اذا جاوز الحنّان الخنّان فقد وجب الغسل فقال عمر عہ ذالک لا اسمع احداً یقول الماء من الماء الا جعلته نکالاً الخ۔ (شرح معانی الآثار ۱/۳۶)

حدیث سے ماخوذ تھا اور صحابہؓ نے اسی حیثیت سے اس سے اتفاق کیا تھا۔ وہ صحابہؓ جو حضرت عمرؓ کو ”مہر“ کی زیادتی پر پابندی کے ارادہ پر سختی سے ٹوکنے کی جرأت رکھتے تھے ان کے ساتھ یہ بڑی نا انصافی ہے کہ انھیں نعوذ باللہ خصوصی انتظام کی آڑ میں حضرت عمرؓ کے ایک غیر شرعی فیصلہ کی موافقت کا ملزم گردانا جائے۔

خود مشہور اہل حدیث عالم مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی (متوفی ۱۳۷۵ھ) نے فیصلہ فاروقی کو سیاسی ماننے کی سختی سے تردید کی ہے۔

(اخبار اہل حدیث ۱۵ نومبر ۱۹۴۹ء بحوالہ عمدۃ الائمات، ص ۹۷)

(۹) فاروقی فیصلہ کے حکم شرعی ہونے کی تائید ابوداؤد کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں صراحت ہے کہ حضرت عمرؓ کا فیصلہ غیر مدخولہ کے بارے میں تھا جو متعدد الفاظ سے طلاق کے وقت پہلے ہی لفظ سے بائند ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں مدخولہ و غیر مدخولہ کے درمیان حکم کی تفریق بلاشبہ شرعی حکم کے اعتبار سے ہوگی، کیونکہ انتظامی حیثیت سے مدخولہ و غیر مدخولہ کے معاملات یکساں ہیں۔

(۱۰) مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی اس فیصلہ کے خالص شرعی ہونے کا پتہ چلتا ہے۔

”ابو الصہباء نے اس شخص کے بارے میں سوال کیا جو اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ لوگ انھیں ایک کہتے تھے عبد نبوی، عبد صدیقی اور ابتدائی عبد فاروقی میں حتیٰ کہ حضرت عمرؓ نے خطبہ دیا کہ اے لوگو! تم نے طلاق پر بہت کثرت کر دی، اب آئندہ جو شخص جیسا لفظ بولے گا دیا ہی سمجھا جائے گا۔ فمن قال شیئاً فهو علی ماتکلم۔“

۱۔ اذا طلق امرأته ثلاثاً قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة علی عهد رسول اللہ ﷺ وابی بکر و صدراً من امارۃ عمرؓ فلما رأى الناس قد تابعوا فیها قال احسروا وھن علیہم، الخ۔ (ابوداؤد شریف ۱/۲۹۹)

۲۔ فسأله ابو الصہباء عن الرجل يطلق امرأته ثلاثاً جميعها فقال ابن عباسؓ كانوا يجعلونها واحدة علی عهد رسول اللہ ﷺ وابی بکر و ولاية عمرؓ الا اقلها حتی حطب عمرؓ الناس قد اکثرتم فی هذا الطلاق فمن قال شیئاً فهو علی ماتکلم بہ۔

(مصنف عبدالرزاق ۱/۳۹۲-۳۹۳، حدیث ۱۱۳۳۸)

اس روایت نے دودھ کا دودھ پانی کا پانی کر دیا کہ واقعہ یہ تھا کہ پہلے لوگ طلاق کا لفظ کئی مرتبہ بول کر تاکید ایک ہی مراد لیتے تھے اور چونکہ صدق و صلاح کا زمانہ تھا اس لیے نیت تاکید کی بنا پر طلاق بھی ایک ہی شمار ہوتی تھی۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ اس کا بکثرت استعمال کرنے لگے اور پوچھنے پر کہہ دیتے کہ ہماری مراد تو تاکید کی تھی، تو حضرت عمرؓ نے صاف اعلان کر دیا کہ دلی مراد چونکہ معلوم نہیں، اور صدق و صلاح کا پہلا سامعیار باقی نہیں رہا لہذا اب آئندہ محض ظاہری الفاظ کا اعتبار ہوگا، نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہ حکم قضاء کے اصول شرعیہ کے مطابق تھا کیونکہ قضاء میں ظاہر پر فیصلہ کیا جاتا ہے، حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے کہ متعدد الفاظ طلاق استعمال کرتے وقت قضاء تاکید کی نیت معتبر نہیں ہوتی، دیانت کا معاملہ دوسرا ہے۔^۱

الغرض کوئی ایسی معتبر دلیل نہیں ہے کہ فیصلہ فاروقی کو وقتی استثناء یا انتظامی حکم پر محمول کیا جائے۔

(۱۱) جب یہ حکم شرعی ہے تو اس پر عمل کے لیے یا فتویٰ دینے کے لیے کسی با اختیار حاکم کا ہونا ضروری نہیں بلکہ ہر مسلمان پر اس کی پابندی لازم ہے، جیسا کہ مسئلہ متعہ اور مسئلہ جماع بلا انزال میں یہی حکم ہے۔

کیا حضرت علیؓ اجماع کے خلاف تھے؟

(۱۲) امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہہ و اجماع فاروقی سے اختلاف کرنے والا بتایا جاتا ہے جو حقیقت کے بالکل خلاف ہے۔ سلیمان اعمش کے نقل کردہ ایک واقعہ سے اس کی قافی کھل جاتی ہے جسے حافظ ابن رجب حنبلی نے اپنی کتاب ”شرح مشکل الاحادیث الواردة“ میں لکھا ہے:

”اعمش کہتے ہیں کہ کوفہ میں ایک بوڑھا شخص حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے سامعاً یہ روایت نقل کرتا تھا کہ آنحضرتؐ کوئی شخص ایک مجلس میں تین طلاق دے دے تو وہ ایک ہی شمار

۱۔ کثیر لفظ الطلاق وقع النکاح وان موی التاکید دین، الخ۔

(روایت: راجحی ۳/۲۹۳، راجحی ۴/۵۲۱)

ہوگی، اور لوگوں کا ماننا اس کے پاس بندھا ہوا تھا، لوگ آتے تھے اور یہ حدیث اس سے بغور سنتے تھے۔ (اعمش کہتے ہیں) میں بھی اس کے پاس گیا اور پوچھا کہ کیا آپ نے حضرت علیؑ سے حدیث سنی ہے، اس نے مجھے بھی مذکورہ بالا حدیث سنادی، تو میں نے دریافت کیا کہ کہاں سنی؟ تو اس نے کہاں کہ میں آپ کو اپنی کاپی دکھاتا ہوں۔ چنانچہ وہ کاپی نکال کر لایا، کاپی میں نے دیکھی تو اس میں یہ لکھا تھا: میں نے حضرت علیؑ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص ایک مجلس میں اپنی بیوی کو تمین طلاق دے تو وہ اس سے بائند ہو جائے گی اور دوسرے شوہر سے نکاح کیے بغیر اس کے لیے حلال نہ ہوگی، اس پر میں نے سوال کیا کہ تعجب ہے، یہ روایت تو تمہاری زبانی روایت کے خلاف ہے، اس نے کہا صحیح یہی (کاپی کی) ہے، لیکن لوگ مجھ سے وہی کہلوانا چاہتے ہیں۔ (بحوالہ النجاة الکاملہ، ص ۱۱-۱۲، ج ۱)

روایت سے معلوم ہو گیا کہ حضرت علیؑ کا مسلک کیا تھا؟ دراصل ان کی طرف اجماع سے اختلاف کی نسبت روافض کے پروپیگنڈے کا جزو ہے، حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

قابل ذکر شہادت

(۱۳) اخیر میں ہم اس بحث سے متعلق مشہور غیر مقلد عالم مولانا ابوسعید شرف الدین دہلوی کی منصفانہ شہادت نقل کرتے ہیں جس سے مسئلہ کی حقیقت پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ ملاحظہ کریں:

”یہ (تمین طلاق کو ایک ماننے کا) مسلک صحابہ، تابعین و تبع تابعین وغیرہ ائمہ محدثین و معتدین کا نہیں ہے، یہ مسلک سات سو سال بعد کے محدثین کا ہے جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے فتاویٰ کے پابند اور ان کے معتقد ہیں۔ یہ فتویٰ شیخ الاسلام نے ساتویں صدی کے آخر یا اوائل آٹھویں میں دیا تھا تو اس وقت کے علماء نے ان کی سخت مخالفت کی تھی۔ نواب صدیق حسن خاں صاحب نے ”اتحاف البلاء“ میں جہاں شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے تفردات لکھے ہیں۔ اس فہرست میں طلاق ثلاث کا مسئلہ بھی لکھا ہے کہ جب شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے تمین طلاق کے ایک مجلس میں ایک طلاق ہونے کا فتویٰ دیا تو بہت شور ہوا۔ شیخ الاسلام اور ان

کے شاگرد ابن قیم پر مصائب برپا ہوئے۔ ان کو اونٹ پر سوار کر کے درے مار مار کر شہر میں پھرا کر توہین کی گئی۔ قید کیے گئے اس لیے کہ اس وقت یہ مسئلہ علامت روافض کی تھی۔

(اتحاف، ص ۳۱۸، بحوالہ عمرۃ الاہلث، ۱۰۳)

سعودی عرب کے اکابر علماء کا فیصلہ

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سعودی عرب کی اعلیٰ ترین فقہی مجلس مینسہ کبار العلماء نے ۱۳۹۳ھ میں پوری بحث و تحقیص کے بعد بالاتفاق یہ فیصلہ کیا ہے کہ ایک وقت میں دی گئی تین طلاقیں تین ہی شمار ہوں گی۔ یہ پوری بحث اور مفصل تجویز مسجلۃ البحرۃ الاسلامیہ ۱۳۹۷ھ میں ۱۵۰ صفحات میں شائع ہوئی ہے جو اس موضوع پر ایک وسیع علمی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس فیصلہ میں سعودی عرب کے جو اکابر علماء شریک رہے ان کے اسماء گرامی ذیل میں درج ہیں۔ (۱) شیخ عبدالعزیز بن باز (۲) شیخ عبداللہ بن حمید (۳) شیخ محمد امین الشقیطی (۴) شیخ سلیمان بن عبید (۵) شیخ عبداللہ خیاط (۶) شیخ محمد حرکان (۷) شیخ ابراہیم بن محمد آل الشیخ (۸) شیخ عبدالرزاق عفیفی (۹) شیخ عبدالعزیز بن صالح (۱۰) شیخ صالح بن عضون (۱۱) شیخ محمد بن جبیر (۱۲) شیخ عبدالجید حسن (۱۳) شیخ راشد بن حنین (۱۴) شیخ صالح بن لحیدان (۱۵) شیخ مہار عقیل (۱۶) شیخ عبداللہ ابن عذیان (۱۷) شیخ عبداللہ ابن منیع۔

تعجب ہے کہ غیر مقلد حضرات جو ہر معاملہ میں حرمین کے علماء کا حوالہ دیتے ہیں اس مسئلہ میں علماء سعودی عرب کی رائے اور موقف کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں حالانکہ علامہ ابن تیمیہ سے حد درجہ متاثر ہونے کے باوجود علماء سعودی عرب کا اس مسئلہ میں ابن تیمیہ کے موقف سے عدول کرنا خود اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ ابن تیمیہ کے مسلک میں کوئی قوت نہیں ہے ورنہ سعودی علماء اس سے ہرگز صرف نظر نہ کرتے۔

فائدہ کیا ہے؟

(۱۴) یہاں ایک غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے کے نظریہ کو اہم اصلاحی عمل کی حیثیت سے متعارف کرایا جاتا ہے جبکہ یہ نری خام خیالی ہے،

غور کیا جائے تو یہ نظریہ عورتوں کے ساتھ نا انصافی کا سبب ہے کیونکہ
الف اس کا سارا فائدہ اس مرد کو پہنچتا ہے جو انجام کا لحاظ کیے بغیر تمین طلاقیں دے
دے اور بعد میں پشیمان ہو۔

ب یہ نظریہ عورت کو مجبور کرتا ہے کہ وہ پھر اسی نا قدرے کے ساتھ کڑوی زندگی
گزارے۔

ج اس نظریہ کی وجہ سے مرد طلاق دینے پر جری ہو جاتے ہیں۔
د جو عورتیں شوہر کی زیادتیوں سے تنگ رہتی ہیں ان کی گلو خلاصی مشکل تر ہو جاتی ہے۔
ه تمین طلاق کے بعد رجعت کرنے والا شخص جمہور کے نزدیک حرام کار قرار پاتا ہے۔
و اجماع امت کو چھوڑنے کے رجحان سے غیروں اور دشمنوں کو دیگر دینی مسائل میں
دخل اندازی کا موقع مہیا ہوتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔

اس کے برخلاف تمین طلاق کو تمین ماننے سے مذکورہ کوئی خرابی لازم نہیں آتی، زیادہ
سے زیادہ دو باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ اول یہ کہ مطلقہ عورت کی کفالت کا نظم کیسے ہوگا؟ اس کا
جواب یہ ہے کہ یہ مشکل صرف تمین کو تمین ماننے کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ تمین کو ایک
ماننے کی صورت میں بھی پیش آسکتی ہے جبکہ رجعت نہ ہو یا تمین طہروں میں الگ الگ
حلاق ہو۔ اصل میں یہ ایک معاشرتی مسئلہ ہے۔ اس کا حل صرف یہ ہے کہ عورت کا دوسرا
نیا نہ ہو یا اس کا خاندان اس کی کفالت کریں۔ دوسری مشکل یہ بتائی جاتی ہے کہ تمین کو تمین
ماننے سے طلاق کا حکم دینا لازم آتا ہے (جو بقول معتضض بڑی بے شرمی کی بات ہے) تو یہ
اعتراف حلالہ کی شرعی حیثیت اور صورت سے نا اہلیت پر مبنی ہے۔ شریعت اسلامی میں حلالہ
کوئی منصوبہ بند عمل نہیں بلکہ منصوبہ کے ساتھ حلالہ کرنے اور کرانے والے پر لعنت وارد
ہوتی ہے۔ حلالہ کا مطلب صرف یہ ہے کہ مطلقہ اس وقت تک دوبارہ طلاق دینے والے
کے نکاح میں نہ آئے جب تک کہ وہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے پھر (اتفاقاً) اس سے
جدا ہو جائے۔ یہ حکم تمین طلاق دینے والے کے لیے بڑی اہم نفسیاتی سزا ہے۔ حلالہ

۱۔ عن الحارث و عن علی قال ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن اللہ المحلل والمحلل لہ،

الحديث۔ (ترمذی شریف ۱/۲۱۳)

عورت کے لیے باعث عیب نہیں کیونکہ وہ اس کا دوسرا شرعی نکاح ہے اور بہت ممکن ہے کہ اس کا دوسرا رفیق حیات پہلے سے اچھا ہو، البتہ باغیرت مرد کے لیے یہ شرم کی بات ہے کہ اس کی بیوی دوسرے کے نکاح میں جائے، جو شخص اس حکم کو ذہن میں رکھے گا۔ وہ کبھی بھی تین طلاق کی جرأت نہ کرے گا۔

کرنے کا کام

(۱۵) بحث اس لیے لمبی ہو گئی کہ بزم خود منکرین و مجتہدین کے مغالطوں کی توضیح ضروری تھی۔ ورنہ کہنے کی بات صرف اتنی ہے کہ اس وقت جبکہ ملتی اتحاد اور معاشرتی اصلاح کی سخت ضرورت ہے ہمارے لیے طلاق کے مسئلے میں الجھنا چنداں مفید نہیں ہے، ہمیں اسلامی طریقہ طلاق میں تبدیلی کی بحث میں پڑنے کے بجائے اپنی صلاحیتیں اور وسائل عوام کو سمجھانے اور انھیں صحیح راہ دکھانے پر صرف کرنے چاہئیں۔ بیک وقت ایک طلاق دینا بالاتفاق مستحسن ہے۔ اسی نکتہ پر سب زور دیں اور اسی کو رائج کریں۔ اس طرح کثرت طلاق کی وبا بھی کم ہوگی اور ہمارا مقصود بھی حاصل ہوگا۔ اب بھی وقت ہے کہ ہم اپنے آپ کو سنبھالیں ورنہ یہ ہماری کج بحثی ایسے نت نئے مسائل کھڑے کرے گی کہ ہمیں ان سے نمٹنا مشکل ہو جائے گا۔

تین طلاق کو ایک طلاق ماننے کے مفاسد

تین طلاقوں کو ایک طلاق رجعی قرار دینے کے متعلق اہل حدیث کے فتویٰ کی آڑ میں ایک طرف قوی ذرائع ابلاغ اور میڈیا اسلامی شریعت پر طعن و تشنیع اور تنقید و توہین کا بازار گرم کیے ہوئے ہے تو دوسری طرف نام نہاد مسلم دانشوروں اور جدت پسندوں کی بھی خوب بن آئی ہے اور وہ بھی جی بھر کر اخبارات و رسائل میں فقہ اسلامی پر اپنے سر بستہ ہر پلے خمار کو ظاہر کر کے اسلام دشمنوں کو مواد فراہم کرنے کا ”ملتی فریضہ“ انجام دے رہے ہیں۔

یہ صورت حال پوری ملت اسلامیہ ہند کے لیے حد درجہ باعث تشویش ہے، سو چنا یہ ہے کہ آخر اس قومی پریس کو جو مسلمانوں سے متعلق ایک لائن کی خبر چھاپنے میں بھی بخل

سے کام لیتا ہے، اسلامی طریقہ طلاق سے اچانک اتنی دلچسپی کیوں پیدا ہو گئی ہے؟ اور مسلم عورتوں سے ہمدردی اور خیر خواہی کے لیے اس کے پاس اتنا وقت کہاں سے نکل آیا ہے؟ دراصل یہ ایک سازش ہے مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے اور ان کی صفوں میں انتشار پیدا کرنے کی اور نام نہاد یکساں سول کوڈ کے لیے راستہ ہموار کرنے کی اور اس سازش کا افسوسناک پہلو یہ ہے کہ اسے پانی دیا ہے غیر مقلدین کے اس موقف نے جو امت کے اجماعی مسلک کے خلاف ہے۔ اور جسے امت نہایت قوی دلائل سے بار بار درجہ چکی ہے۔ حتیٰ کہ سعودی عرب کی مجلس کبار العلماء نے بھی پوری تحقیق و تنقید کے بعد جمہور کے مسلک کی تائید کی ہے اور آج کل سعودی عرب کی عدالتوں میں یہی قانون رائج ہے حالانکہ حکومت سعودیہ بڑی حد تک علامہ ابن تیمیہ کی رائے کی پابند رہتی ہے، مگر اس مسئلہ میں اس نے علامہ کی رائے کو چھوڑ دیا ہے جو صریح طور پر ان کے موقف کے کمزور ہونے کی دلیل ہے۔ میں اس بارے میں دلائل کی تفصیل بیان کرنا نہیں چاہتا اس لیے کہ اس موضوع پر ضخیم ضخیم کتابیں لکھی گئی ہیں اور غیر مقلدوں کی پیش کردہ دلیلوں کے ہر ہر جزو کا جواب دیا جا چکا ہے۔ اس لیے ان بحثوں کو اخبارات و رسائل کی زینت بنانا عوام کے لیے مفید نہیں بلکہ استدلال کی مویشکافیاں انھیں مزید شکوک شبہات اور گمراہی میں مبتلا کر دیتی ہیں۔ بریں بنا نقلی دلائل سے قطع نظر میں اس بحث سے پیدا ہونے والے بنیادی نکتوں کی طرف توجہ دلانا چاہوں گا۔

دانشوروں اور پریس والوں کا یہ کہنا ہے کہ غیر مقلدین کے فتویٰ سے اسلامی طریقہ طلاق میں اصلاح کی امید پیدا ہوئی تھی مگر مولانا سید اسعد مدنی جیسے قدامت پسند علماء اور جمعیۃ علماء ہند اور دارالعلوم دیوبند جیسے تقلید پسند اداروں نے اس اصلاحی تحریک میں روڑے اٹکانے شروع کر دیئے۔ (دیکھئے انڈین ایکسپریس، ۹ جولائی ۱۹۹۳ء، مدراس ایڈیشن) یہاں سوال یہ ہے کہ جسے اصلاحی تحریک کہا جا رہا ہے وہ واقعی اصلاحی تحریک ہے یا اسے تحریک کوشش کا نام دینا چاہیے کیونکہ اسے اصلاحی کوشش کا نام اسی وقت دیا جاسکتا ہے جب کہ وہ واقعتاً اپنے اندر ایسے ظاہر اور واضح قائلے رکھے جو دوسری صورت میں حاصل نہ ہوتے ہوں۔ مگر اس امر پر غور کیا جائے کہ تین طلاق کو ایک ماننے سے آخر کیا ایسے واضح

فائدے مسلمانوں کے بگڑے ہوئے معاشرے و مل جائیں گے جو تین کو تین ماننے سے نہیں مل سکتے۔

- ۱۔ کیا اس کی وجہ سے طلاق کی وبا کم ہو جائے گی؟
- ۲۔ کیا اس کی بنیاد پر عورت کا حق و اختیار کچھ بڑھ جائے گا؟
- ۳۔ کیا تین کو ایک طلاق قرار دینے سے مرد و عورت پر مجبور کیا جاسکے گا؟
- ۴۔ کیا اس بنیاد پر مرد سے تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کا اختیار چھین لیا جائے گا؟
- ۵۔ کیا اس موقف کو تسلیم کر لینے سے عورت بھی اختیار طلاق میں مرد کے ساتھ شریک ہو جائے گی؟

میرے خیال میں کوئی اہل حدیث اور غیر مقلد عالم بھی ان سوالات کا جواب اثبات میں دینے کی ہمت نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ شریعت میں یہ طے شدہ امر ہے کہ طلاق دینے کا اختیار صرف مرد کو ہے وہ اپنے اختیار کو بہ طرح استعمال کر سکتا ہے۔ وہ اگر ایک طلاق دے کر بھی رجعت نہ کرنا چاہے تو کوئی اسے رجعت پر مجبور نہیں کر سکتا اور نہ ہی اس پر عدت سے زیادہ مدت کا نان و نفقہ لازم کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح مرد کو تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کا بالاتفاق حق حاصل ہے۔ کوئی اس سے اس حق کو نہیں چھین سکتا اس معاملے میں نہ وہ عورت کا پابند ہے نہ کسی اور شخص کا۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ اپنی بد اخلاقی کا ثبوت دیتے ہوئے اس حق کا بے جا استعمال کرے تو اس کا گناہ اسے ملے گا لیکن اختیار شرعی سے وہ محروم نہ ہوگا۔ تو مال کے اعتبار سے یہ نتیجہ نکلا کہ مرد اگر تین طلاق دینا چاہے تو اسے روکا نہیں جاسکتا۔ چاہے تین، ایک قرار دیا جائے یا تین کو تین ہی مانا جائے۔ اس لیے اصلاح پسندی کے ڈھونگ رچانے والوں کو مطمئن رہنا چاہیے کہ وہ غیر مقلدین کے مسلک کے ذریعے طلاق کے اختیار میں مرد و عورت کی بندر بانٹ کو ثابت نہیں کر سکتے جو ان کا اصل مقصود ہے۔ لہذا ان کے لیے اس بحث میں پڑنا قطعاً لا حاصل ہے۔ اس معاملہ میں غیر مقلدین بھی ان کا ساتھ نہیں دے سکتے۔

اب رہ تین مسلمہ معاشرہ کی اصلاح کی بات یعنی معاشرہ میں بلا ضرورت طلاق کے

استعمال کا جو رواج چل پڑا ہے اور جس کے نتیجہ میں نت نئی خرابیاں اور مشکلات وجود میں آرہی ہیں ان کا مداوا کیسے ہو؟ تو اس میں واقعاً اصلاح کی ضرورت ہے جس سے کوئی فرد انکار نہیں کر سکتا لیکن اس معاشرتی اصلاح کے لیے اصل حکم طلاق میں تبدیلی کرنے کا مشورہ دینا حق و انصاف کے قطعاً خلاف ہے اور دین کو بگڑے ہوئے معاشرے کے تابع کرنے کے مرادف ہے۔ خاص کر اس لیے بھی کہ غیر مقلدین کے جس موقف کو اصلاح کا عنوان دیا جا رہا ہے وہ انجام کے اعتبار سے معاشرے کی اصلاح کا نہیں بلکہ اس میں مزید بگاڑ پیدا کرنے کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر تین طلاقوں کو ایک طلاق رجعی قرار دیا جائے تو:

الف: مردوں کے دلوں سے طلاق کا خوف نکل جائے گا اور وہ طلاق دینے پر اور جری ہو جائیں گے کیونکہ وہ سمجھیں گے کہ جتنی چاہیں طلاق دے دیں وہ ایک ہی مانی جائے گی۔

ب. وہ عورتیں جو شوہروں کی بد اخلاقی اور بد معاملگی کا شکار ہیں اور ان سے گلو خلاصی چاہتی ہیں ان کے لیے اس معصیت سے نکلنا دشوار تر ہو جائے گا۔

ج. تین کو ایک ماننے سے حرام کاری کا دروازہ کھلنے کا قوی اندیشہ ہے بایں طور کہ شوہر کئی طہروں میں کئی مرتبہ متعدد الفاظ سے طلاق دے چکا ہو گا مگر ہر بار پچھلے واقعات بتائے بغیر مفتی سے ایک طلاق رجعی کا فتویٰ حاصل کر لے گا حالانکہ تیسری طلاق کے وقوع کے بعد کسی کے نزدیک رجعت کی گنجائش نہیں رہتی۔

د. تین طلاق کو ایک قرار دینا امت کے اجماعی موقف میں دخل اندازی اور تغیر و تبدل کی نظیر بن جائے گا۔

و. یہ موقف صرف اپنی جد تک محدود نہیں رہے گا بلکہ اس پر بحث کی لپیٹ میں اسلام کا پورا مافی نظام آئے گا جس کا پچھ اندازہ اس وقت جدت پسندوں کی تحریروں سے لگایا جاسکتا ہے۔

اس کے علاوہ اور بھی بہت سے مفاسد ہیں جو اس مرجوح موقف کو اپنانے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان مفاسد کی موجودگی میں مسلمانوں کا بگڑا ہوا معاشرہ ہرگز سدھر نہیں سکتا بلکہ اور بگڑ جائے گا اور اس کے مقابلے میں جمہور علماء اور فقہاء امت کے موقف کو

اپنا کراگر سنجیدگی کے ساتھ معاشرہ کی اصلاح کے لیے جدوجہد کی جائے تو مفید ثمرہ نکلنے کی پوری توقع ہے اس لیے کہ تین طلاقیں کو تین ہی ماننے کی وجہ سے:

الف: مردوں کو طلاق پر بہت زیادہ جرأت نہیں ہوتی، بلکہ وہ طلاق دیتے ہوئے جھجکتے ہیں۔

ب: وہ عورتیں جو شوہر سے تنگ اور عاجز ہیں ان کی گلو خلاصی آسان ہو جاتی ہے۔

ج: آئندہ حرام کاری کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ اس لیے ایک ہی مرتبہ کی تین طلاقیں میں عورت مغلطہ قرار پاتی ہے۔

د: وہ ناعاقبت اندیش مرد جو غصہ میں آ کر تین طلاقیں دے بیٹھے ہیں انھیں بعد میں سخت ترین اذیت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کا اندازہ وہی شخص لگا سکتا ہے جسے اس طرح کے واقعہ سے دوچار ہونا پڑا ہو۔

ہ: اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ امت کے اجماعی مسلک سے انحراف نہ کرنے کی بنا پر غیروں کو دیگر مسائل میں دخل اندازی کا موقع نہیں ملتا۔

یہ تو چند مثالیں ہیں ورنہ غور کیا جائے تو ہر موقع پر یہی اجماعی مسلک واقعاً معاشرہ کی اصلاح کا ذریعہ منشاء شریعت کے مطابق اور نہایت احتیاط پر مبنی ہے۔ نئے زمانہ کے اصلاح پسند اگر واقعاً اصلاح کے جذبہ میں مخلص ہیں تو انھیں اسی اجماعی مسلک کی پیروی کر کے معاشرتی خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش کرنی چاہیے اور اس اصلاح کی آڑ میں اصل حکم شریعت کو بدلنے کی روش چھوڑ دینی چاہیے معاملہ قدامت پسندی یا تقلید و عدم تقلید کا نہیں بلکہ معاشرہ کے لیے مفید ہونے یا نہ ہونے کا ہے جو موقف مال کے اعتبار سے مفید ہو اسے اپنایا جائے اور جو عقل و شریعت ہر اعتبار سے مضر ہے اسے بہر حال ترک کیا جائے۔ ملت کے ساتھ سچی خیر خواہی یہی ہے۔

اس وقت بعض ایسے واقعات بھی بہت اچھا لے جا رہے ہیں جن میں یہ ذکر ہوتا ہے کہ کسی مرد نے کسی عورت کو اچانک تین طلاقیں دے دیں جس کے نتیجے میں عورت بے سہارا ہو گئی اور معاشرہ اسے قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہوا۔ اس طرح کے واقعات بیان کر کے

تین طلاق کو ایک قرار دینے کی دلیل مہیا کی جاتی ہے۔

قطع نظر اس حقیقت کے کہ یہ واقعات اسلامی طریقہ طلاق کی خرابی کا مظہر نہیں بلکہ معاشرہ کے بگاڑ کی تصویر ہیں اور ان کی وجہ سے اصل حکم میں تبدیلی بالکل بے معنی ہے۔ میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اگر تین کو ایک ہی طلاق دیا جائے تو کیا شوہر کو رجعت پر مجبور کیا جاسکتا ہے کہ ایسی عورتوں کی مشکل آسان ہو جائے؟ اگر وہ رجعت نہ کرے تو حکم کے اعتبار سے عورت کو کیا فائدہ ہوگا؟ کیا اسے عدت کے بعد بھی نان نفقہ شوہر کی جانب سے دلایا جاسکے گا؟ اور فرض کیجئے وہ رجعت بھی کر لے تو اس مرد کو جس نے انجام سے بے خبر ہو کر تین طلاق دینے کے عظیم جرم کا ارتکاب کر لیا ہے اسے اپنے جرم کی کیا سزا ملی؟ اسے تو طلاق رجعی کے ذریعے مزید ہوس رانی کا موقع دے دیا گیا اور عورت کو مجبور کر دیا گیا کہ وہ اسی ناقدرے شوہر کے ساتھ پھر زندگی گزارے۔ عجیب بات ہے ایک طرف تو آپ تین طلاقوں کے مرتکب کو سزا دینا چاہتے ہیں دوسری طرف اس کی تین طلاقوں کو ایک قرار دے کر اسے مزید شہوت رانی کا موقع دے رہے ہیں یہ کہاں کا انصاف ہے اسے تو سزا جیسی مل سکتی ہے جب کہ اس کی تین طلاقوں کو تین ہی مانا جائے اور اسے ہرگز رجعت کا موقع نہ دیا جائے تاکہ اسے اپنی بھیانک غلطی کا احساس ہو سکے، نہ یہ کہ تین طلاقوں کو ایک مان کر اس کی مزید حوصلہ افزائی کی جائے۔

اور ساتھ ہی یہاں واقعات کا دوسرا پہلو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ ہمارے معاشرہ میں جہاں ایسے واقعات پیش آتے ہیں جن میں طلاق دے کر عورت کو بے سہارا کر دیا جاتا ہے وہیں ایسے واقعات کر بھی کمی نہیں ہے جن میں خود عورت کسی وجہ سے مرد سے چھٹکارا پانا چاہتی ہے اگر دیکھا جائے تو ایسے بھی واقعات زیادہ پیش آتے ہیں۔ امارت شرعیہ کے زیر اہتمام جا بجا قائم محکمہ شرعیہ میں ایسے ہی مقدمات عموماً دائر کیے جاتے ہیں تو اب تین طلاقوں کو ایک قرار دینا کیا ایسی عورتوں کے ساتھ نا انصافی نہ ہوگی؟ وہ جدت پسند جنھیں مسلم عورتوں کی حالت زار پر مگرچھ کے آنسو بہانے آتے ہیں وہ اس پہلو پر غور کیوں نہیں کرتے کیا یہ ان کے نزدیک نا انصافی نہیں ہے؟

یہ بات بھی بڑی شہومہ کے ساتھ کہی جاتی ہے کہ ایک ساتھ تین طلاق دینا چونکہ ناجائز اور حرام ہے لہذا اسے واقع نہ کیا جائے حالانکہ یہ کہنا احکام شریعت سے ناواقفیت اور کم علمی پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں بہت سی ایسی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن میں اصل کام اگرچہ ناجائز ہے مگر ان پر شرعی احکامات مرتب ہوتے ہیں مثلاً:

۱۔ حالت حیض میں طلاق دینا ممنوع ہے لیکن اگر کوئی طلاق دے دے تو وہ واقع ہو جاتی ہے۔

۲۔ زنا کرنا حرام ہے اگر کوئی زنا کر لے تو اس پر حد شرعی جاری ہوتی ہے۔

۳۔ قتل کرنا حرام ہے مگر اس کی بنا پر قصاص یا دیت کا حکم دیا جاتا ہے۔

یعنی عمل کا حرام ہونا الگ چیز ہے اور اس عمل پر کسی حکم کا مرتب ہونا الگ ہے۔ حرام کے ارتکاب سے گناہ ہوتا ہے جس کا تعلق آخرت سے ہے اور حکم کا مرتب دنیوی اعتبار سے ہے۔ لہذا تین طلاقیں کو ایک قرار دینے کے لیے طلاقیں کی حرمت کو دلیل بنانا قابل تسلیم ہے اور شریعت میں ایسے دلائل اور تاویلات کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

بعض نام نہاد دانشور طلاق کے بارے میں براہ راست قرآن کریم سے استدلال و استنباط کی جرات کرتے ہوئے سورہ طلاق کی آیتوں کی ایسی محرف تفسیر کرتے ہیں جو کسی بھی حدیث یا قول سلف سے ثابت نہیں ہے اور ساتھ میں علماء پر طنز بھی کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنے کو دین کا ٹھیکیدار سمجھ رکھا ہے۔ یہ بڑی خطرناک روش ہے۔ آنحضرت کا ارشاد ہے کہ جو شخص قرآن کریم کی اپنی رائے سے تفسیر کرے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنالے۔ علماء دین کے ٹھیکیدار نہیں بلکہ وہ اسلامی ورثہ کے محافظ ہیں، وہ کسی کو قرآن میں غور و فکر سے نہیں روکتے بشرطیکہ صحیح علم اور صحیح مواد کے ساتھ قرآن کریم سے استفادہ اور غور و تدبر کیا جائے۔ اگر قرآن کریم سے اجتہاد و استنباط میں یہ پابندی نہ لگائی جاتی تو یہ دین کب کا بازیچہ اطفال بن گیا ہوتا اور اس کی روح فنا ہو گئی ہوتی۔ اس لیے ان دانشوروں کو سنجیدگی کے ساتھ اپنے قول و عمل کا جائزہ لینا چاہیے وہ براہ راست کتاب اللہ کی من مانی تفسیر کر کے گمراہی کے خطرناک دروازہ کو کھول رہے ہیں جس کے بھیا تک قومی و ملی نتائج نکل سکتے ہیں۔

اسی طرح بعض نئی روشنی کے حامل تین طلاق کی آڑ میں حلالہ کے شرعی حکم کا مذاق اڑاتے ہیں اور ساتھ میں علماء و مفتیان پر کچڑا اچھالتے ہیں جبکہ یہ علماء کے ساتھ مذاق نہیں بلکہ صریح طور پر قرآن و حدیث کی انصاف کے ساتھ استہزاء اور استخفاف ہے جو کسی مسلمان کیلئے ہرگز جائز نہیں ہے۔ اس طرح کا استخفاف بسا اوقات آدمی کو کفر کے دروازے تک پہنچا دیتا ہے اس لیے نئی روشنی کے حاملوں کو چاہئے کہ وہ علماء کی اندھی دشمنی میں کم از کم اپنے ایمان کا تو سودا نہ کریں۔ تفصیل کا موقع نہیں صرف اتنا ذکر کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ تین طلاق دینے والے کے لیے حلالہ کی شرط لگا کر شریعت نے اس کے لیے ایسی نفسیاتی سزا مقرر کی ہے کہ اس کا تصور کر کے کوئی بھی باغیرت اور باشرم شخص بلا ضرورت تین طلاق دینے کی زندگی بھر جرأت نہیں کر سکتا اس میں عورت کیلئے سزا نہیں بلکہ مرد کے لیے سزا ہے۔ عقل والے اسے بخوبی سمجھ سکتے ہیں۔

تین طلاق کی موجودہ لا حاصل بحث سے ہندوستان میں یکساں سول کوڈ کے حامیوں نے نقد فائدہ اٹھانا شروع کر دیا ہے، چنانچہ پچھلے دنوں مدارس میں منعقدہ فقہی اجتماع میں آسام کے ایک بڑے مفتی صاحب نے انکشاف کیا کہ حال ہی میں گوبائی ہائی کورٹ نے کم از کم تین مقدمات میں تین طلاقوں کو ایک قرار دینے کا فیصلہ کر کے مرد پر نان و نفقہ کا حکم نافذ کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ مقدمہ کی نوبت اسی وقت پیش آئے گی جب کہ مرد رجعت نہ کرنا چاہتا ہو تو کیا رجعت کے بغیر عدت کے بعد تک مرد پر نان و نفقہ کا وجوب جاری رکھنے کا حکم صراحتاً شریعت کے خلاف نہیں ہے۔ یہ تو ابتداء ہے، آگے اس کے کیا غلط اثرات مرتب ہوں گے ان کی سنگینی کا ہمارے دانشوروں اور علماء غیر مقلدین کو احساس نہیں، انہیں تو بس قدامت پرستی اور تقلید کے نام سے نفرت ہے اور تقلید سلف کو نشانہ بنانا ہی وہ اپنے لیے سب سے بڑی اسلامی خدمت سمجھتے ہیں خواہ اس کا ابتاء پر انہیں اپنے شخص ہی سے محروم ہونا پڑے۔

اس طویل تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ اس وقت اسلامی طریقہ طلاق میں اصلاح ہرگز ضرورت نہیں بلکہ صرف مسلم معاشرہ میں اصلاح کی ضرورت ہے۔ عوام کو سمجھایا جائے کہ طلاق دینے کا شرعی طریقہ کیا ہے اور خاص کر اس غلط فہمی کو دور کیا جائے کہ جب تک تین طلاق نہ دیں طلاق ہی نہیں پڑتی، یہ غلط فہمی ہی اس زمانہ میں تین طلاقوں کی کثرت کی بنیادی وجہ ہے۔ اس غلط فہمی کو ضرور دور ہونا چاہئے۔ نیز اصلاح کے علمبرداروں پر لازم ہے کہ دینی احکامات میں تبدیلی کے بحث میں الجھنے کے بجائے عملی میدان میں آکر معاشرہ کو ضرورت کے وقت صرف ایک ہی طلاق دینے کا عادی بنائیں تاکہ بلا کسی اختلاف کے طلاق کی ضرورت پوری ہو سکے۔ میں غیر مقلد علماء کو بھی توجہ دلاؤں گا کہ وہ اپنے خاص موقف کو ساری امت پر زبردستی تھوپنے کی کوشش نہ کر کے صرف ایک طلاق کا رواج دینے پر اپنے وسائل صرف کریں، کیونکہ اب بحث کا دائرہ مقلدین و غیر مقلدین کے درمیان نہیں رہا بلکہ اسلام اور دشمنان اسلام کے درمیان معرکہ آرائی ہو رہی ہے، ایسے میں عملی جدوجہد کے لیے اتفاقی شکل تلاش کرنا اور اس کو رہنما بنانا ضروری ہے، یہ حقیقت اچھی طرح ذہن نشین کر لی جائے کہ تین طلاق کو ایک قرار دینے سے ہرگز معاشرہ کی اصلاح نہیں ہو سکتی، بلکہ اصلاح کا راستہ صرف اور صرف یہ ہے کہ معاشرہ میں طلاق کی پھیلتی ہوئی وباء پر روک لگائی جائے اور شریعت کے مطابق طریقہ طلاق کا رواج دیا جائے۔ ان اربہد الا الا صلاح ما استطعت وما توفیقی الا باللہ۔ (بشکریہ "ندائے شاہی" اگست ۱۹۹۳ء)